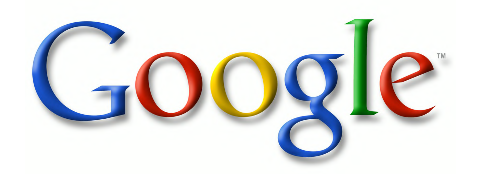
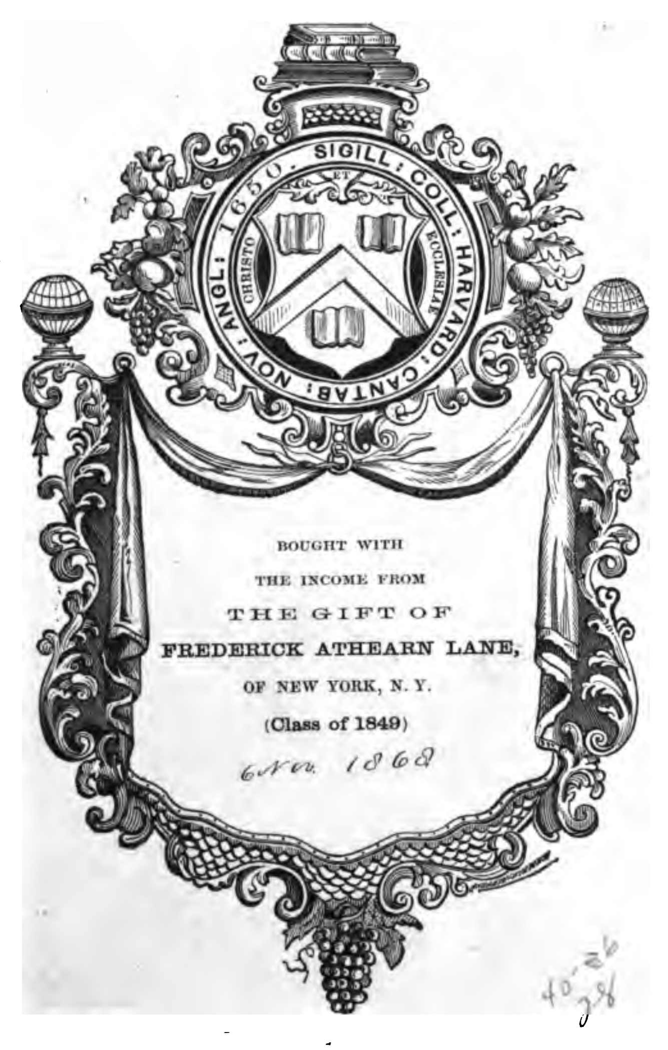



HD WIDENER
HW A4Z3 B


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO
ET
ECCLESIAE

Geschichte

der

Philosophie

von

(August)
Dr. Heinrich Ritter.

Zehnter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1851.

Geschichte

der

christlichen Philosophie

von

(August)
Dr. Heinrich Ritter.

Sechster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1851.

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1851.

Inhalt.

Drittes Buch.

Die Philosophie unter dem Fortgang der Wiederherstellung der Wissenschaften, unter der Reformation und unter der Wiederherstellung des Katholicismus.

Viertes Buch.

Bacons Reform der Philosophie und die ihr zunächst liegenden Zeiten.

Drittes Buch.

Schluß.

Die Philosophie unter dem Fortgang der Wiederherstellung der Wissenschaften, unter der Reformation und unter der Wiederherstellung des Katholicismus.

Sechstes Kapitel.

Thomas Campanella.

Sehr verschiedenartige Elemente machten sich in der Bildung dieser Zeiten neben einander geltend, das Bestreben nach weltlicher Erkenntniß und der kirchliche Glaube. Es konnte nicht befriedigen sie nur neben einander gelten zu lassen; man mußte ihr Verhältniß zu einander zu ermitteln suchen. Niemand hat dies mit größerer Lebhaftigkeit betrieben, als Thomas Campanella.

Er war 1568 zu Stilo in Calabrien geboren, in einer Familie mittleres Standes, welche den Fähigkeiten des Knaben alle Mittel zu ihrer Entwicklung gewährte. Ein brennender Eifer nach Erkenntniß, Ruhmbegier, eine erregbare Einbildungskraft, ein festes Gedächtniß beflügelten seine Fortschritte. Im 15ten Jahre trat er in den Dominicanerorden. In der gewöhnlichen Bahn der theologischen Gelehrsamkeit hatte er schon gute Hoffnungen erweckt, als er um eine Disputation mit einem Franciscaner zu bestehn von seinem Orden nach Cosenza geschickt wurde. Hier lebte noch das Andenken an den Telesius. Man glaubte in dem Jünglinge den Geist

dieses Mannes wieder erweckt zu sehen. Da wendete sich Campanella der Lehre desselben zu und wurde ein eifriger Kämpfer gegen die Aristotelische Philosophie. Er hat diese Bahn nicht wieder verlassen. Seinen Schriften pflegte er nach dem Beispiele seines Meisters beizusetzen: nach eigener Lehrweise. Er machte es sich zum Geschäft die Physik des Telesius gegen die Aristoteliker zu vertheidigen, nur daß er in der religiösen Frömmigkeit, welche er eingesogen hatte, das Verhältniß des natürlichen zum übernatürlichen Leben genauer zu erforschen suchte. Um eine Schrift zur Vertheidigung des Telesius gegen einen seiner Gegner in Druck zu geben kam er nach Neapel. Er hielt es für seine Aufgabe auch in mündlichen Disputationen seiner Meinung Geltung zu verschaffen. Darüber zog er sich die Anklage der Ketzerei zu, welche ihn zu seiner Vertheidigung nach Rom führte. Hierdurch blieb eine Zeitlang sein Verhältniß zur Geistlichkeit gestört, wiewohl er nichts mehr betrieb als das Ansehn der Religion und der katholischen Kirche zu erhöhn, nur nicht in dem gewöhnlichen Wege. Als er durch Italien reiste und seiner Reform der Philosophie Eingang zu verschaffen suchte, wurde er mit Mistrauen von der geistlichen Gewalt beobachtet und mehrmals in Untersuchung gezogen. Aber nicht allein mit gelehrten Plänen beschäftigte sich sein fruchtbarer Geist, er sann auf eine Veränderung aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Gedanken hierüber, welche er später in verschiedenen Werken ausgesprochen hat, sind der abenteuerlichsten Art. Er sah die Gesellschaft der Menschen in einem Fortschreiten begriffen, welches zu einem allgemeinen Reiche über alle Völker führen

sollte, unter der Herrschaft des Stellvertreters Christi, der im Bunde mit einer weltlichen Macht Gemeinschaft der Güter und der Weiber herstellen sollte. Das goldene Zeitalter in einer solchen Form hielt er für nahe bevorstehend. Und nicht bloß im Allgemeinen beschäftigte er sich mit diesen Gedanken, wie er sie in seinem Sonnenstaate, einer Nachahmung der Utopia, in seiner Monarchie des Messias auseinandersetzte [1]); er überlegte auch die Mittel; die Kräfte der Staaten und der Völker, über deren Stand sein weites Gedächtniß mancherlei Kenntnisse festhielt, überrechnete er, wie weit sie tragen möchten um einen solchen Zustand herbeizuführen. Durch die Predigt wollte er gewirkt wissen für seinen Zweck, durch die Wissenschaft, aber auch durch List und Waffen, so wie er denn überhaupt in der Wahl seiner Mittel nicht sehr bedenklich ist. Da er seine Absichten in kein tiefes Geheimniß hüllte, ist es nicht zu verwundern, daß er zurückgekehrt nach seinem Vaterlande den Argwohn der Spanischen Regierung in Neapel weckte. Er wurde um 1599 eingezogen und gegen ihn und mehrere Genossen der Proceß eröffnet. Die genauern Umstände und Veranlassungen sind unbekannt geblieben; man weiß aber, daß Campanella von Kerker zu Kerker wandern mußte und die härtesten Grade der Folter mit staunenswürdigem

1) Er hat diese Auseinandersetzungen öfters in verschiedener Gestalt wiederholt, wie er es überhaupt mit seinen Gedanken zu halten pflegte. Über eine ungedruckte Schrift dieser Art, welche er beim Pabst einreichte, giebt Ranke d. Röm. Päbste III. S. 379 f. Nachricht. Neuerdings hat Paolo Garzilli seine discorsi politici ai principi d'Italia aus dem Manuscripte herausgegeben.



Muthe ertrug, ohne sich ein Geständniß entreißen zu lassen. Seine Pläne, wie gefährlich sie sein mochten, waren allem Anschein nach nicht gegen die Spanische Monarchie gerichtet; er klagte sie später des Undankes an; ihr scheint er den ersten Rang unter den weltlichen Reichen in dem geistlich-weltlichen Gesammtstaate, welchen er im Sinn trug, zugedacht zu haben, von ihr hoffte er die Ausrottung der Ketzer, die Unterwerfung unter die geistliche Macht [1]). Sie aber verdammte den gefährlichen Neuerer zu lebenslänglichem Gefängniß. Sein Unglück, die Standhaftigkeit, mit welcher er es ertrug, hatten die allgemeine Aufmerksamkeit, ja Bewunderung auf ihn gezogen. In seiner Haft wurde er von Fremden aufgesucht, der Spanische Vicekönig Ossuna hielt ihn für wichtig genug um in den weitaussehenden Plänen, welche er betrieb, seinen Rath oder seine Hülfe zu suchen. Die Päbste Paul V. und Urban VIII. bemühten sich seine Befreiung oder seine Auslieferung nach Rom zu bewirken. Campanella indessen beschäftigte sich die langen Jahre seiner Gefangenschaft in ungebrochenem Muth mit geistigen Arbeiten. Da verfaßte er seine Gedichte, seine politischen, seine philosophischen Werke in großer Zahl. Durch Hülfe eines Deutschen, eines der Protestanten, welche er so sehr haßte, wurde ein Theil derselben in Deutschland gedruckt. Endlich 1626 gelang es dem Pabst Urban VIII. seine Auslieferung nach Rom zu erwirken. Wärend er sich der Gunst des Pabstes erfreute, wurde hier noch gegen ihn untersucht, bis 1629 seine Freisprechung er-

1) Darüber handelt seine **Monarchia Hispanica**, welche er im Gefängniß schrieb.

folgte. Neue Nachstellungen von Spanischer Seite bewogen ihn mit Hülfe des Französischen Gesandten nach Frankreich zu entfliehn. Hier wurde er 1634 von den Gelehrten mit Gunst und Freude empfangen und lebte mit gebrochenem Körper, aber ungebeugtem Geiste unter dem Schutze Richelieu's mit dem Abschlusse seiner Werke beschäftigt. Die Herausgabe derselben, welche er unternahm, hatte er nur zum kleinsten Theil vollendet, als er 1639 zu Paris starb.

Campanella hat eine große Zahl von Schriften geschrieben, von welchen nur der kleinste Theil gedruckt worden ist. Er wiederholt sich in seinen Schriften oft. Der großen Fruchtbarkeit seiner Feder entspricht nicht der Reichthum der Gedanken, welchen er beherrscht. Wenn man ihm auch zugestehn muß, daß er mehr als irgend ein anderer seiner Zeitgenossen die Gedanken der frühern Philosophie zu verarbeiten gesucht hat, so bemerken wir darin doch eine Ungleichartigkeit des Verfahrens. Er möchte alles umfassen, die Ergebnisse der neuern Forschungen, wie die Philosophie des Alterthums und des Mittelalters, aber nicht alles hat er mit gleicher Sorgfalt behandelt und es ist nur ein kleinerer Gedankenkreis, auf welchen er immer wieder zurückkehrt und von welchem aus er über das Übrige sich Licht zu verbreiten sucht. Für die leichtere Übersicht über seine philosophischen Gedanken hat er durch seine Metaphysik gesorgt, welche in der That alles Wichtige enthält, was er erforscht oder von den Forschungen Anderer wieder im Gang gebracht hat, ein sehr weitläuftiges Werk, welches vielerlei Dinge seiner sonstigen Untersuchungen im Auszuge

giebt. Man möchte das alles unter diesem Titel nicht suchen. Er erblickt aber in dieser Metaphysik die Weisheit aller Wissenschaften, das Buch aller göttlichen und menschlichen Dinge, die Lösung aller Fragen über Wirkliches und Mögliches. Er hat sie zur Bibel der Philosophen bestimmt [1]. Da handelt er alle Fragen ab über die Formen und Methode unseres Denkens, über die Gesetze des Seins, über die Welt und ihr Verhältniß zu Gott, so wie über Gott selbst, dringt in die physischen Untersuchungen ein über das Weltsystem und über die besondern Kräfte, über Anfang und Ende der irdischen Dinge, läßt auch die Geschichte, die Sprache des Menschen, seine politische und religiöse Verfassung nicht außer Acht; genug es liegt hier ein System der Philosophie im weitesten Umfange uns vor Augen, wie wir es vergeblich bei einem andern Schriftsteller dieser Zeiten suchen würden.

Aber die Weise, wie er viele Gegenstände der Wissenschaft behandelt, entbindet uns von der Verpflichtung auf die ganze Zusammensetzung seines Werkes einzugehen. Sehr vieles berührt er nur flüchtig. Es ist ihm nachgerühmt worden, daß er auf eine Vergleichung der Sprachen sein Augenmerk gerichtet habe; aber obgleich er von den Philologen den Gedanken entnommen hat, daß in den Sprachen der Same der Wissenschaften liege [2], bleiben seine Untersuchungen über die Verschiedenheit der Spra-

1) Th. Campanellae universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres (Par. 1638) dedic.

2) Ib. I, 9. art. 14; IV, 1. art. 2.

chen bei sehr äußerlichen Bemerkungen stehn. Weitläufiger, aber eben so oberflächlich sind seine Untersuchungen über die Logik [1]) Wir finden bei ihm die Ansicht wieder, welche Zabarella und Cremoninus verbreitet hatten, daß die Wissenschaften in solche sich eintheilten, welche nur die Erkenntniß, und in solche, welche einen Nutzen zum Zweck hätten, daß aber die letzteren nicht im eigentlichen Sinn Wissenschaften, sondern richtiger Künste genannt würden. Zu den eigentlichen Wissenschaften zählt er nur die Metaphysik und die Physik. Er ist zwar hierin nicht ganz sicher; nach andern Eintheilungsgründen scheinen ihm auch Mathematik, Logik und Politik zu den reinen Wissenschaften zu gehören; aber wenn er genauer überlegt, entscheidet er sich doch für das Gegentheil. Denn die Mathematik und die Logik sind nur Hülfswissenschaften, Werkzeuge für die Erkenntniß, die erstere für die Physik, die andere für die Metaphysik; er wirft daher auch beiden vor, daß sie Sachen uns nicht erkennen lehrten; sondern nur mit erdichteten Begriffen sich beschäftigten. Was aber die Politik betrifft, so ist sie auf die Metaphysik zurückzuführen; denn nur der Metaphysiker ist der rechte Gesetzgeber [2]). Dadurch wird auch die Sittengeschichte der Metaphysik einverleibt, denn er sieht zwar auch eine praktische Wissenschaft in ihr, aber vornehmlich läuft sie ihm doch auf Politik hinaus [3]) Man wird aus diesen nicht gut zusammenstimmenden Bemerkungen über das System unserer Erkenntnisse nicht leicht etwas anderes

1) Ib. III u. IV.
2) Ib. I, 9. art. 12; V, 1. art. 5; 2. art. 2; 5.
3) Ib. V, 2. art. 4.

entnehmen können, als seine Vorliebe für Metaphysik und für Physik und seine Abneigung gegen die Logik und gegen die Mathematik, als welche sich nur mit leeren Erfindungen und Abstractionen unseres Verstandes beschäftigten, wärend ihm die Physik die Wahrheit der sinnlichen, die Metaphysik die Wahrheit der übersinnlichen Dinge verrathen soll. Hierin liegt aber unstreitig auch, daß er der letztern den Vorzug vor der erstern zugesteht. Man bemerkt an ihm ein Bestreben den Fortschritten der neuern Wissenschaft Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; aber seine Neigung ist ihnen doch nicht zugewendet. Das Copernicanische System, welches durch die Entdeckungen Galilei's an Ansehn gewonnen hatte, war er eine Zeitlang geneigt zu billigen; es schien ihm nicht unvereinbar mit den Grundsätzen des Telesius, wenn es auch nur als Hypothese gelten sollte; als aber Galilei zum Widerruf gezwungen worden war, ließ auch er es wieder fallen. Mit den einzelnen Untersuchungen der Physik hat er sich wenig beschäftigt. Nur die allgemeinen Grundsätze derselben, welche mit der Metaphysik zusammenhängen, erregen seinen Antheil, so wie wir überhaupt die Physik dieser Zeiten noch im genauen Zusammenhange mit den metaphysischen Untersuchungen gefunden haben. In der Metaphysik dagegen sieht Campanella die allgemeinste Wissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften. Unter seinen Gründen, durch welche er die Nothwendigkeit der Metaphysik beweisen will, beruft er sich darauf, daß wir einer allgemeinen Wissenschaft bedürfen, welche die Grundsätze und Grundbegriffe aller übrigen Wissenschaften untersuche; dieser Wissenschaft schreibt er alsdann

zu, daß sie nicht bei den Erscheinungen stehn bleibe, sondern das Wesen der Dinge erforsche [1]).

Aber dennoch gesteht Campanella zu, daß auch die Metaphysik nur eine Hülfswissenschaft sei. Sie ist nur die Lehrerin der Mägde, der übrigen Wissenschaften, welche mit ihr gemeinschaftlich der Theologie dienen sollen [2]). Denn von den natürlichen Dingen sollen wir zwar ausgehn, aber alsdann soll die Metaphysik die Vermittlerin zwischen der Physik und der Theologie werden, indem sie uns von der Natur zu Gott emporleitet. So nimmt seine ganze Philosophie einen theologischen Charakter an. Der wahre Lehrer ist Gott. Er belehrt uns durch die heilige Schrift, aber auch durch die Welt. Keine von beiden Arten sollen wir verschmähen [3]). Wir sollen die eine durch die andere prüfen; denn bei der Täuschung, welcher wir auch durch den Teufel, durch falsche Propheten ausgesetzt sind, bedürfen wir der Unterscheidung der Geister [4]). Bei weitem höher jedoch steht die religiöse, als die natürliche Belehrung. Auf der Religion beruht das Bewußtsein Gottes; die Wissenschaften dagegen dienen dem weltlichen Leben, über dessen Werth und Bedeutung wir nur schwache Muthmaßungen haben. Es ist gewiß, zu Gott sollen wir kommen, aber warum wir durch dieses körperliche Leben hindurchgehen müssen, darüber auch nur Muthmaßungen zu fassen ist schon ge-

1) Ib. I. prooem. p. 4. b sq.

2) Ib. V, 2. art. 2. Assistit ergo theologiae sicut magistra ancillarum.

3) Ib. I. summa p. 1.

4) Ib. XVI, 1 art. 4; 7 art. 4.

färlich[1]. Campanella erblickt den Menschen in einem Streite mit sich selbst; er ist davon überzeugt, daß derselbe in einem Zustande sich befindet, welcher seinem Wesen nicht entspricht. Das ganze Menschengeschlecht hat eine Schuld zu büßen, deren Bewußtsein es drückt; deswegen bedarf der Mensch göttlicher Hülfe um ihn zu reinigen und zu entsühnen. Hierzu sind die positiven Gesetze des Staats nöthig; aber sie reichen noch nicht einmal dazu aus uns vor Streit und Betrug zu sichern; eine höhere Hülfe muß hinzutreten; sie wird von der Offenbarung geboten, welche den innern Menschen leitet und zur Tugend führt. Ihr muß alsdann noch die innere Religion in der Entzückung unseres Geistes sich zugesellen. Erst dadurch werden wir der wahren Freiheit theilhaftig[2]. In diesem Sinn schließt sich Campanella der Wiederherstellung der Hierarchie an. Er selbst findet sich wiederhergestellt. Nicht durch den Syllogismus, welcher nur von fern nach seinem Ziele schießt; auch nicht allein durch die Autorität, welche nur durch fremde Hand fühlt, sondern durch die Geißel seiner Schicksale ist er zum Wege des Heiles zurückgeführt worden und durch eigenen Geschmack, durch eine innere Berührung zur Erkenntniß der göttlichen Dinge gelangt[3]. Er verwirft nun die Lehre derer, welche

---

1) Ib. XVI, 2 art. 1; art. 3.

2) Ib. XVI, 1 art. 1 sqq.

3) Ib. I prooem. p. 5. b. A deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum, non per syllogismum, qui est quasi sagita, qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per autoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate.

wie Aristoteles und Machiavelli die Religion nur für eine politische Anstalt halten. In der ganzen Welt erblickt er eine Hierarchie; von der urbildlichen Welt, welche er im Sinn der Platoniker annimmt, hat sich diese Herrschaft fortgepflanzt auf diese Welt der Unähnlichkeit; in ihr herrscht die Weltseele; und eine solche Herrschaft soll auch unter den Menschen sich gründen; denn die Monarchie erscheint ihm als die beste Verfassung, obwohl er eingesteht, daß verschiedene Verfassungen verschiedenen Völkern zuträglich sein möchten [1]). Die gegenwärtige Einrichtung der Dinge ist nur eine Folge der Sünde. Wie Mariana ist Campanella überzeugt, daß die wahre Verfassung der Menschheit der Gestalt der Welt entsprechen sollte, und daß Christus, welcher uns von der Sünde wiederhergestellt hat, auch die Herrschaft der Welt einem Menschen, dem Pabste, übergeben habe [2]).

Wir sehen also, nicht blindlings, aber durch eigene Erfahrung geleitet hat sich Campanella dem Ansehn der katholischen Kirche ergeben. Seine Erfahrung hat ihm den mystischen Weg empfolen; schneller und besser als der metaphysische Weg führt er durch Reinigung in Glauben und in Liebe Gottes zum göttlichen Lichte [3]). Seine Philosophie ist nun im Sinn einer allgemeinen Hingebung

1) Ib. I, 9 art. 12 p. 85. b.

2) Ib. XV, 2 art. 3; art. 4. Mundum humanum repraesentare omnes mundos et ipsorum gubernatum. Ergo angelus speciei humanae respondens angelo omnium systematum requirit hominem unum, principem totius generis humani, qui a Christo restituitur, cum propter peccata hominum diversitas principatuum et sectarum non ab uno pendentium introducta fuerit.

3) Ib. VII, 6 art. 2.

entworfen. Er folgt meistens dem heiligen Thomas in seinen theologischen Sätzen, eifert gegen die Ketzer, besonders häufig gegen Calvin, behält aber doch im Sinne des neuern Katholicismus der Vernunft vor die natürlichen Wahrheiten zu erforschen und über alles, worüber die Kirche nicht entschieden hat, ihren wissenschaftlichen Untersuchungen zu folgen. So setzt er auch den Jesuiten seinen freimüthigen Widerspruch entgegen. Seine Weise hat noch vieles vom scholastischen Wesen, aber im Ganzen geht er doch die Wege der neuern Wissenschaft. Die mystische Anschauung setzt er nur sehr im Allgemeinen voraus und sucht der Überspannung des Übernatürlichen entgegenzuarbeiten. Freilich hat Gott seine Wunder sich vorbehalten; aber nur er bringt wahre Wunder hervor. Von einer wunderbaren Einwirkung der Engel ohne Vermittlung durch weltliche Kräfte will Campanella nichts wissen. Die Ansichten der Neu-Platoniker, daß man durch körperliche Mittel Götter und Engel anlocken, daß man Höheres durch Niederes in zauberischer Weise vollbringen könnte, behandelt er als heidnische Meinungen [1]. Seine Ansichten von der Sympathie der Dinge sind freilich nicht von Aberglauben frei; er betrachtet auch die natürliche Magie als die höchste praktische Wissenschaft, welche der Metaphysik zur Seite gestellt werden müsse [2]; aber seine ganze Auffassungsweise geht unstreitig dahin alle diese Dinge nur auf natürlichem Wege, d. h. durch

---

1) Ib. XV, 8 art. 3. Respondemus hominum nullum, nullumque ens, qui non fuerit auctor mundi, posse mundi ordinem turbare. Ib. 9 art. 6.

2) Ib. V, 2 art. 6.

körperliche und geistige Kräfte, welche Gott in die weltlichen Dinge gelegt hat, zu Stande kommen zu lassen und wenn er solche Kräfte auch im Einzelnen weiter ausdehnt, als wir sie reichen zu lassen geneigt sein möchten, so läßt sich bei einem Vergleiche seiner Lehren mit der Physik des vorhergehenden Jahrhunderts leicht erkennen, daß der Aberglaube bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen im Abnehmen ist. So wie die Wiederherstellung des Katholicismus, so will auch er das Gebiet der natürlichen Dinge und Wissenschaften frei erhalten von Wundern, welche Gott und der Religion vorbehalten bleiben sollen [1]).

So dogmatisch nun auch am Ende die Entscheidungen sind, zu welchen Campanella durch seine philosophische Ansicht und durch das Ansehn der Kirche und seine gelehrten Neigungen gezogen wird, so skeptisch ist doch die Grundlage, welche ihn dazu antreibt der Autorität sich in die Arme zu werfen. Sein Glaube ist darauf gegründet, daß er die Grenzen des menschlichen Wissens erkannt zu haben glaubt. Die Weisheit des Menschen ist zwar nicht völlig nichtig, aber sie reicht nicht weit [2]). Eben in den Untersuchungen, welche ihn zu diesem Ergebnisse geführt haben, finden wir den Kern seiner Lehre.

Campanella stellt eine Reihe von Zweifeln an die

1) Ib. I, 4 art. 7 p. 43. b. Sed nos quaerimus physiologismum in quaestione naturali, non miraculum, quod in naturalibus etiam sanctus Augustinus quaeri non debere docet. Nec enim deus in singulis intellectionibus et sensationibus miraculizat supra naturae vires inoperans.

2) Ib. I, 8 art. 1.



Spitze seiner Untersuchungen. Nach seiner Weise werden sie nicht in der besten Ordnung vorgeführt; wir werden uns auf einige Hauptpunkte zu beschränken haben, welche in der Entwicklung seiner Gedanken ein leitendes Ansehn haben. Von der Mitte der Vorstellungen ausgehend, in welchen der Mensch sich bewegt, erblickt Campanella alles, was unser Bewußtsein erreicht, in einem beständigen Fluß. Die Gründe, welche Platon und Aristoteles gegen diesen Satz des Protagoras aufgestellt haben, genügen ihm nicht [1]. Wenn wir im Flusse des Denkens einen sichern Ausgangspunkt suchen um unsere Gedanken zu ordnen, so sehen wir uns nur in das Unendliche verwiesen. Den Rückgang in das Unendliche verwirft Aristoteles nicht mit Recht, weil seine Lehre von der Ewigkeit der Welt uns in das Unendliche weist [2]. Wie uns die Unendlichkeit des Vergangenen verwirren muß, so nicht minder die Unendlichkeit der räumlichen Welt, in welcher wir keinen Anfang und kein Ende finden. Wir gleichen dem Wurm im Bauche des Menschen, welcher von der Welt, dem Ganzen, welchem er angehört, keine Rechenschaft sich geben kann [3]. Wollen wir auf die Grundsätze der Wissenschaft uns stützen, wo sind die richtigen Grundsätze nachzuweisen? Nicht die Gesetzgeber allein, nicht allein die gemeine Meinung des Lebens, auch die Metaphysiker schwanken in ihrer Wahl. Die Grundsätze der Wissenschaften werden nicht bewiesen, sondern nur ange-

1) Ib. I, 1 art. 7.
2) Ib. art. 2.
3) Ib. art. 1.

nommen [1]). Wollte man sie beweisen, so müßte man auf den Sinn zurückgehn, aus welchem sie durch Induction gefunden werden. Keiner, der bei Sinnen ist, wird behaupten, daß vom Verstande die Wissenschaft anfängt; vom Sinn beginnt sie [2]). Nichts ist im Verstande, was nicht früher im Sinn war [3]). Aber der Sinn gewährt keine sichere Erkenntniß. An Schärfe des Sinnes übertreffen uns die Thiere. Niemand kann seinem eigenen Sinn vertrauen. Wie die Gegenstände sich ändern, so ändert unser Sinn sich; aber auch wenn die Dinge außer uns dieselben blieben, würden unsere Empfindungen sich ändern, so wie unser empfindender Geist sich änderte, welcher niemals derselbe bleibt. Der Sinn ist unvermögend uns das Wesen der Dinge zu zeigen; er weiß die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur wie er von ihnen afficirt wird. Unser Empfinden ist ein Leiden oder wenigstens mit einem Leiden verbunden; wir werden durch dasselbe aus uns entrückt und wenn darauf unser Wissen beruhen sollte, so würde unser Wissen Verrücktheit sein [4]). Wir scheinen uns in unsern sinnlichen Empfindungen wenigstens von uns zu wissen; aber von seinem Wesen und was es über sich zu urtheilen habe, weiß das lebendige Wesen in seinem Empfinden nichts. Wir wissen nicht, ob wir schlafen oder wachen, ob wir todt sind oder leben; wir sind vielleicht Wahnsinnige [5]).

---

1) Ib. art. 12.

2) Ib. art. 7 p. 19. b. Nemo sapiens dicet, quod ab intellectu incipit scientia, sed a sensu. Cf. ib. I. prooem. p. 2. b.

3) Ib. 1, 1 art. 1.

4) Ib. art. 3; 4; 5; 8; 9.

5) Ib. art. 10; 11.

Diese Zweifel an der Wissenschaft des Menschen sucht nun Campanella nicht in allen Stücken zu heben, sondern nur zu beschränken. Er weist zuerst die Übertreibung zurück, welche in dem skeptischen Satze liegt, daß man nicht wissen könne, ob man wisse oder nicht wisse. Das ist zuerst gewiß, wer nicht weiß, ob er wisse oder nicht, der muß wissen, daß er nicht weiß. Hierin liegt freilich nur eine Verneinung der Erkenntniß, aber in ihr ist schon ein Wissen. Zum Bekenntniß seiner Unwissenheit kommt jeder nur durch ein langes Bemühn um die Erkenntniß der Wahrheit; in der Wahrheit aber sehen wir alle das Wissen von den Dingen, wie sie sind. Nur dadurch kommen wir zum Zweifel, daß wir glauben die Dinge nicht so zu erkennen, wie sie sind. Dieser Begriff des Wissens liegt allen unsern Zweifeln zum Grunde, daß es die Erkenntniß der Dinge sein würde, wie sie sind [1]. Campanella hebt alsdann hervor, daß die Denkweise der Skeptiker mit ihrer Praxis im Widerspruch stehe. Im gemeinen Leben zweifeln sie nicht; sie folgen da ihrer Meinung, ihren sinnlichen Wahrnehmungen; aber wenn sie zu wissenschaftlichen Untersuchungen kommen, dann erinnern sie sich, daß sie viel Mangelhaftes in jenen gefunden haben und leugnen die Vollkommenheit der Wissenschaft, ihre Weise zu erkennen und ihren Zweck, aber nicht die Wissenschaft, die Kunst, den Sinn überhaupt [2]. Was zuerst die Skeptiker anerkennen müssen ohne allen

1) Ib. I, 2.

2) Ib. I, 3 art. 2 (1) p. 31. b. cum dicunt se nescire negant perfectionem scientiae et modum et propter quid, non autem esse scientiam et artem et sensum.

Zweifel, ist, daß ihnen etwas scheine. Die sinnliche Erscheinung der Dinge ist gewiß. In ihr findet sich schon eine Anerkennung des Gegenstandes, mag er richtig oder falsch bezeichnet werden. Der Zweifel beginnt erst, wenn man erfahren hat, daß man in der Erkenntniß der Wahrheit getäuscht werden kann [1]). Die sinnliche Erscheinung, das erfahren wir oft, kann uns täuschen; sie bedarf der Ergänzung und Verbesserung [2]). Aber dadurch wird der Satz nicht aufgehoben, daß es unzweifelhaft wahr ist, daß wir empfinden, wenn wir empfinden. Empfinden ist nicht ohne Wissen [3]).

Aber mit dem Wissen von den Erscheinungen begnügt sich unser Geist nicht. Er will wissen, was die Dinge sind. Hierzu bieten nur allgemeine Grundsätze oder Begriffe den Weg und es entsteht daher die Frage, ob wir dergleichen aufzuweisen haben, welche nicht bezweifelt werden können. Campanella steht nicht an sie zu bejahen. Er zeigt solche Grundsätze nach, indem er auf den Augustinus sich beruft, der ihm hierin den Weg gewiesen [4]). Sein allgemeinster Grundsatz ist, daß ich, welcher ich denke, auch bin. Denn sollte ich auch im Denken irren, so würde man doch gestehn müssen, daß ich im Irrthum bin. An diesem Grundsatz kann daher kein Zweifel sein [5]).

---

1) L. l.

2) Ib. prooem. p. 2. b.

3) Ib. I, 1, art. 1. Sentire est sapere, ein häufig wiederkehrender Satz, der auf den heiligen Bernhard zurückgeführt wird. Sapiens est, cui res sapiunt, prout sunt.

4) Vergl. Gesch. der Phil. VI S. 205 ff.

5) Metaph. I, 3 art. 3. Aus dem Augustinus. Mihi certissi-

Es ist also das Selbstbewußtsein des Denkenden, auf welches er als auf die erste und sicherste Wahrheit sich beruft. Jedes Ding erkennt zuerst sich, dann anderes. Mit großer Ausführlichkeit und hierin seines guten Grundes sich bewußt, spricht es Campanella aus, daß alle unsere Erkenntniß wie alle unsere Thätigkeit von uns selbst ausgeht [1]). Dem Selbstbewußtsein fügt er einige weitere Bestimmungen zu, welche zu Haltpunkten für seine fortschreitende Untersuchung dienen sollen. Es liegt darin das Bewußtsein des Könnens, des Wissens und der Liebe. Indem ich denke, weiß ich, daß ich wissen, daß ich irren kann, weiß ich von meinem Wissen, von meinem Wollen. Dabei aber bleibt Campanella sich bewußt, daß die erkennende Seele der Ausgangspunkt ist, von welchem aus alle weitere Folgerungen gezogen werden müssen [2]). Auch die Beschränkungen seines Princips entgehen ihm nicht; denn als Folgerung fügt er hinzu, daß wir in unserm Können, Wissen und Wollen beschränkt sind; wir sind etwas, aber nicht alles; wir wissen, können und wollen etwas, aber nicht alles überhaupt [3]). Dieser zweite Grundsatz entspringt ihm aus der Nothwendigkeit

---

mum est, quod ego sum. — — Si negas et dicis me falli, plane confiteris, quod ego sum; non enim possum falli, si non sum.

1) Ib. II, 5 art. 13. Daß er hierin zu den Vorläufern des Cartesius gehört, kann niemand verkennen.

2) Met. I, 3 art. 3 in der Überschrift heißt es, cur de anima cognoscente et de modo cognoscendi prius dicere oporteat.

3) L. l. Ergo nos esse et posse scire et velle est certissimum principium primum, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino.

die Erscheinungen anzuerkennen, welche niemand leugnen kann, welche wir aber von der uns angeborenen Erkenntniß unser selbst unterscheiden müssen [1]). Wenn uns jedoch diese Erscheinungen Erkenntnisse der äußern Gegenstände zuführen, so sollen wir dabei eingedenk bleiben, daß wir von ihnen nur Kunde haben durch uns selbst, weil alle Erscheinungen uns nur dadurch zukommen, daß wir von ihnen uns afficirt wissen. Weil durch solche Erscheinungen unser Wesen gestört und verwirrt wird, weil wir durch sie uns entfremdet werden, nur daraus stammt uns der Irrthum und der Zweifel. Sie haben ihren Grund in der Verwirrung der eingebornen und der angebrachten Erkenntniß [2]).

Campanella untersucht nun seinen Grundsätzen gemäß zuerst die erkennende Seele. Er hebt mit der Betrachtung der Empfänglichkeit an, welche sie für die Außenwelt hat. Alles Empfindende nimmt zuerst auf, dann fühlt es das Sinnliche und daraus entsteht ihm Liebe oder Haß. Daher muß es ein Wesen sein, welches das Vermögen hat aufzunehmen, dann zu beurtheilen und endlich in Liebe oder Haß zu begehren. Das erste hierbei ist ein Leiden in der Aufnahme der Wirkung, welche von einem Andern ausgeht. Durch sie wissen wir, was das Wirkende ist, weil es eine ihm ähnliche Wirkung in

1) L. l. Quapropter notiones communes habemus, quibus facile assentimus, alias ab intus, innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium entium et hominum.

2) L. l. Nec unquam ens ullum potest aut scit aut vult aliquid, nisi quia se ipsum illo aliquo affectum. — — Confusio notitiae innatae et illatae deceptionem parat. lb. I, 8 art. 1 p. 60. a.

uns hervorbringt [1]). Die empfundene Sache muß hierbei von uns verschieden sein, ja in einem Gegensatz gegen uns stehn, weil nur dadurch ein Leiden von ihr in uns hervorgebracht werden kann; sie muß aber auch etwas Gleichartiges mit uns haben, weil nur Gleichartiges auf Gleichartiges wirken kann. Das Gleichartige beider besteht in der Materie. Nur ein Körper kann einen Körper berühren, und wenn die empfindende Seele also von dem äußern Körper berührt wird, so muß sie körperlich sein. Sie wohnt im Gehirn; als ein feiner Lebensgeist läuft sie durch die Nerven und hat wie der Schiffer im Schiff ihre Wohnung in dem gröbern Leibe. Die Sinne sind nicht Werkzeuge, sondern nur Canäle, durch welche die Wirkung entfernterer Dinge an uns herangebracht wird. Für eine reine Form dürfen wir also die empfindende Seele nicht ansehn; nur durch die Berührung mit dem Sinnlichen wird die Empfindung in ihr bewirkt. Gegen die Körperlichkeit der Seele scheint es dem Campanella nur ein leerer Einwand zu sein, daß sie ein einfaches Wesen sei. Vielmehr zeigt die Mannichfaltigkeit der Empfindungen, welche zugleich gefühlt werden, die Gleichzeitigkeit der Gedächtnißeindrücke, welche die Gewohnheit des Denkens in uns ergeben, daß sie zusammengesetzt ist [2]). Durch ihr Leiden wird nun aber die empfindende Seele der empfundenen Sache auch nicht ganz gleich gemacht. Sie nimmt nur einen Theil des empfundenen

1) Ib. I, 4 art. 1. Sensus ergo videtur esse passio, per quam scimus, quid est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit.

2) Ib. I, 4 art. 2; 3; 5; 7; 5 art. 2; XIV, 1 art. 1.

Gegenstandes in sich auf, verliert aber darüber ihr eigenes Sein nicht, so daß alles, was ihr von außen ankommt, nur ein ähnliches Bild von sich ihr eindrücken kann. Durch den äußern Eindruck wird alsdann der Sinn unser selbst überdeckt, aber nicht vernichtet [1]).

Von dem sinnlichen Empfinden schreitet nun Campanella zum Erkennen fort in ähnlicher Weise, wie es nach peripatetischer Weise hergebracht war. Gedächtniß und Einbildungskraft vermitteln die Sammlung sinnlicher Eindrücke und führen zur Erfahrung. Hieraus sollen sich aber auch die allgemeinen Grundsätze erklären lassen, welche wir in den Wissenschaften gebrauchen [2]). Hierin streitet er nun gegen die Lehren der Peripatetiker und Platoniker, welche eine von unserer Sinnlichkeit unterschiedene Thätigkeit unseres Verstandes annehmen. Weder der thätige Verstand der erstern, noch die eingebornen Begriffe und die Wiedererinnerung der letztern finden bei ihm Gnade. Sie erscheinen ihm nur als Dichtungen, als ein ungehöriges Einmischen göttlicher Wunder in den natürlichen Verlauf unseres Denkens. Er schließt sich der Lehre des Tertullian, des Telesius an, daß der Sinn allein wisse [3]). Die unmittelbare Gegenwart der Dinge belehre uns zuerst, dazu kämen unsere Erinnerungen an vergangene Eindrücke, die schon weniger sicher wären, und noch weiter

1) Ib. I, 4 art. 4; 8 art. 1. Quidquid tactu intrinseco percipimus, ita ut illud in nobis et nos in illo simus, sapore ejus affecti illud sapimus, quia actio eorum est communicatio entitatis. — — Sensus rerum occultat sensum nostri, ob mutationem nostri in ipsas.

2) L. l. p. 61. a; V, 1 art. 3.

3) Ib. I, 8 art. 1 p. 61. a. Sensum solum sapere.

die Überlieferungen glaubwürdiger Menschen, die wir mit Vorsicht zu gebrauchen hätten; durch diese Mittel würden die Theilvorstellungen, welche die unmittelbaren sinnlichen Eindrücke von den Sachen uns mittheilen, zur Wissenschaft ergänzt. Was wir aber Verstand zu nennen pflegten, das beruhe nur auf einem Zusammenlesen der einzelnen Eindrücke, welche jeder für sich nur ein geringes Erkennen geben könnten, aber zu einem Körper zusammengebracht, die menschliche Wissenschaft bildeten. Der Verstand ist eine natürliche Folge des Gedächtnisses und der Einbildungskraft. Er besteht in einem Empfinden gleichsam von fern, in einem schwachen Empfinden der halb vergessenen Gedächtnißeindrücke, welche zu einem verworrenen Bilde sich vereinigt und dadurch die allgemeine Vorstellung herbeigeführt haben. Seine Erkenntniß beruht nur darauf, daß die verwischten Eindrücke doch noch eine Ähnlichkeit mit der ursprünglichen Empfindung behaupten und daher geschickt sind den Gegenstand uns darzustellen [1]). Hierauf läuft alle Abstraction des Verstandes hinaus, daß wir in den allgemeinen Vorstellungen nur schwache Nachwirkungen der Empfindungen rückständig haben. Es gehört dazu keine thätige Kraft des Geistes, sondern nur eine Schwäche der sinnlichen Thätigkeit, in welcher der besondere Eindruck fallen gelassen

1) Ib. I, 4 art. 4. Intelligere vero (sc. est) sentire languidum et a longe et confusum. Ib. 6 art. 4; 5; 6. Ratiocinari est sentire aliquid non in se, sed in suo simili. Ib. V, 1 art. 3. Est discursus — — sentire in simili similia. — — Est intellectus, notitia nimirum intus legens et colligens ea, quae singulae praeviae cognitiones de foris ostendunt.

wird [1]). Gegen diese abstracte Erkenntniß des Verstandes eifert Campanella nicht weniger als Nizolius und den Weg verfolgend, welchen Telesius eingeschlagen hatte, glaubt er unsere Erkenntniß der Außenwelt auf eine Sammlung sinnlicher Eindrücke zurückführen zu können. Jeder sinnliche Eindruck zeigt nur eine Wirkung, gleichsam einen Theil der Sache, welche uns berührt; dann aber sammeln wir die sinnlichen Eindrücke zu einer Vorstellung des Ganzen und schließen darauf auf die Substanz desselben. Die verschiedenen Theilvorstellungen, welche wir vom Apfel durch Gesicht, Gefül, Geruch, Geschmack empfangen, bilden uns zuletzt den Gedanken des ganzen Apfels, ohne daß unser Verstand diesen Theilvorstellungen etwas hinzusetzte, sondern nur weil unsere Seele sie alle in sich vereinigt [2]). Daher legt Campanella auf die Induction das größte Gewicht, wenn er auch nicht genauer

1) Ib. I. 5 art. 1. Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitate vel ex raritate agendi.

2) Ib. I, 4 art. 4. Sensus est partis sapientia, totius vero similium est scientia, ratio et syllogismus. — — Omnes sensus simul causant totius rei cognitionem. Quemadmodum pomum visu cognoscitur ita coloratum et figuratum, tactu frigidiusculum, densum et crassum, gustu dulce, naribus odorosum. Et sic collectis his sensibus fit de tota rei substantia argumentum, quoniam idem unusque sensus, si vere spiritus sentiens audit, videt, gustat, olfacit. — — Ergo ex sensilibus notis ex parte per sensum et ex toto per judicium nascitur argumentum et scientia de toto et partibus essentialibus et integrantibus. Man hat es dem Paolo Sarpi nachgerühmt, daß er der Vorläufer Locke's in seiner Erkenntnißtheorie gewesen sei; man wird aber bemerken müssen, daß auch dessen Gedanken über diese Dinge in seiner Zeit noch weiter verbreitet waren.

ihre Methode entwickelt und sogar die Nothwendigkeit einer vollständigen Induction für die Erkenntniß des Wesens der Dinge ablehnt [1]). Eben deswegen gesteht er auch zu, daß diese unsere Erkenntniß, in welche der verworren abstrahirende Verstand sich einmischt, keine vollkommene Sicherheit gewähren könnte, wenn sie auch nicht völlig unwissend uns zurücklasse. Sein Endergebniß spricht sich in dem Satze aus, daß alle unsere Wissenschaften von den weltlichen Dingen auf Geschichte sich gründen [2]). Eine Lehre, welche alles Erkennen auf Erfahrung und die Erfahrung auf den Sinn zurückzubringen sucht, mußte mit diesem Ergebnisse enden. Campanella hat dies deutlich eingesehn und ausgesprochen. Die sensualistischen Grundsätze, welche Telesius aufgestellt hatte, sind von ihm so deutlich entwickelt worden, daß die spätern Philosophen, welche diesem Wege folgten, nur noch im Einzelnen ihm nachzuarbeiten hatten.

Campanella aber vergißt über diese sinnliche Erkenntniß der äußern Dinge auch die zweite Quelle einer sichern Erkenntniß nicht, welche ihm Schutz gegen den Skepticismus bieten sollte. Er konnte sie um so weniger vergessen, je sicherer es ihm feststand, daß die erste Quelle nur auf Erkenntniß der Erscheinungen führt. Zwar haben diese in Theilvorstellungen und Ähnlichkeiten der Dinge sich ihm verwandelt, aber dies wird nicht ohne ein Urtheil über die sinnlichen Empfindungen vor sich gegangen sein, und wenn auch Campanella nicht immer das Urtheil von

1) Ib. III, 4 art. 2.

2) Ib. V, 2 art. 2. Itaque principia scientiarum sunt nobis historiae. Ähnliche Äußerungen kommen öfter vor.

den Folgen der sinnlichen Eindrücke mit völliger Sicherheit unterscheidet, so übersieht er doch nicht, daß in unserm Urtheil über die Dinge unsere Gedanken auf uns zurückgehn. Er streitet über diesen Punkt sogar gegen seinen Lehrer Telesius. In der sinnlichen Empfindung sollen wir nicht bloß ein Leiden erblicken, sondern eine Thätigkeit, welche in unserer Seele aus dem Leiden entspringt, indem der sinnliche Eindruck in uns und mit unserm Zuthun wahrgenommen wird. Zum Beweise führt Campanella an, daß wir nicht alles wahrnehmen, was wir leiden, so wie uns denn im Schlafe und sonst viele Eindrücke entgehn. Um zur Erkenntniß dessen zu gelangen, was in der sinnlichen Empfindung von uns gelitten wird, müssen wir eine Thätigkeit üben, welche urtheilt, daß die empfundene Sache erkannt wird, wie sie ist [1]. Dieses Urtheil aber schließt sich an die Selbsterkenntniß an. Das Leiden wird nur erkannt, weil es das Sein des Erkennenden trifft. Wo eine mäßige Veränderung in uns durch ein Anderes hervorgebracht wird, so daß unser Sein dadurch nicht aufgehoben wird, da empfinden wir uns verändert durch ein Anderes und werden durch den Sinn, durch die Empfindung unser selbst zu der Erkenntniß des Andern geführt [2].

Die andere Erkenntnißquelle, welche Campanella anzunehmen sich gedrungen sieht, ist demnach der innere

---

1) Ib. I, 5 art. 1. Sensum non passionem, sed perceptionem passionis esse. — — Videtur tamen magis actus esse vitalis judicativus, qui rem perceptam, prout est, cognovit. Ib. VI, 8 art. 1; 4.

2) Ib. VI, 8 art. 1.

Sinn, der Sinn seiner selbst. Die Art der Benennung drückt deutlich aus, daß Campanella durch seine Annahme von seinen sensualistischen Grundsätzen sich nicht entfernen will. Den Sinn seiner selbst aber betrachtet er als den Grund aller Erkenntniß. Denn nach dem Angeführten hängt die Erkenntniß durch den äußern Sinn von der Erkenntniß unser selbst ab. Dies ist der durchgehende Gedanke seiner Lehre, welche überall das Erkennen, das Lieben, das eigene Sein des Erkennenden zum Ersten macht und daraus erst die Beziehungen zum Äußern ableitet [1]. Alles weiß zuerst sich, dann Anderes. Campanella setzt, wie wir uns ausdrücken würden, die reflexive Thätigkeit vor der transitiven, jene als Grundlage dieser. Durch die Gegenwart unserer selbst wissen wir in angeborner Erkenntniß zunächst von uns selbst [2]. Daraus entspringt ihm der Gegensatz zwischen der angebornen, den Dingen ihrer Natur nach beiwohnenden Erkenntniß von sich, welche er auch die verborgene, nemlich im Innern der Dinge verborgene Erkenntniß nennt, und zwischen den angekommenen, zugeführten Erkenntnissen der äußern Dinge. Dieser Gegensatz läuft durch seine ganze Lehre hindurch. Mit den angebornen Ideen der Platoniker will er jenen angebornen Sinn nicht verwechselt wissen.

Die Erkenntnißtheorie entwickelt nun Campanella in Verbindung mit seinen metaphysischen Ansichten vom Sein der Dinge. Diese stützen sich auf jene. Wir sahen schon, daß er die Selbsterkenntniß als eine Erkenntniß unseres

1) Ib., II, 15 art. 3.

2) Ib. VI, 8 art. 1 p. 59. a. Animam et res cognoscentes notitia innata cognoscere se ipsas praesentialiter.

Könnens, Wissens und Wollens bezeichnete. Er findet nun aber auch weiter, daß wir diese drei als Grundeigenschaften (primalitates) aller Dinge anzusehn haben. Unter Grundeigenschaft oder Primalität versteht er die Eigenschaft, durch welche das Seiende zunächst sein Wesen hat [1]. Als solche liegen die Primalitäten aller Wirksamkeit, jeder Art der Entwicklung und den veranlassenden Ursachen zum Grunde; dadurch daß sie nach außen ihre Wirksamkeit erstrecken, werden sie Principien und bringen das Leiden anderer Dinge hervor. Alle Primalitäten gehören zusammen und bilden als wesentliche Eigenschaften das Wesen des Dinges [2]. Die erste Primalität ist das Können (potentia); denn nichts ist, was nicht sein könnte; die zweite Primalität ist das Wissen (sapientia), denn alles, was ist, hat einen Geschmack seines Seins und weiß sich; die dritte Primalität ist die Liebe oder der Wille, denn alles liebt sein Sein. Die entgegengesetzten Bestimmungen kommen dem Nichtseienden zu [3]. Der Beweis für das allgemeine Vorhandensein dieser Grundeigenschaften scheint ihm weniger Schwierigkeiten bei der ersten und letzten, als bei der mittlern darzubieten. Denn die gemeine Meinung nimmt an, daß es Dinge gebe, welche nichts von sich wissen. Gegen sie führt er manches Abergläubische an, von der Sympathie der Dinge, von der Empfindung, welche auch Leichname

---

1) Ib. II, 2 art. 1. Primalitas est, unde ens primitus essentiatur.

2) L. l.

3) Ib. art. 4. Non enim est ullum primum, — — nisi possit esse quoquo pacto, sapiat esse, amet esse.

noch verriethen; selbst der Raum soll Empfindung haben, wie die Flucht des Leeren beweise; der Stein, welcher falle, zeige ein Bestreben, welches nicht ohne Sinn sein könne. Diese Beispiele sollen jedoch nur seinen allgemeinen Grundsatz veranschaulichen. Er beruht auf der Überzeugung, daß die ganze Welt ein lebendiges Wesen ist. Die Geschöpfe müssen das Bild Gottes an sich tragen und können daher auch nicht ohne Weisheit sein. Nur deswegen strebt alles sein Sein zu erhalten, weil es sein Sein liebt; aber wenn es von seinem Sein nichts wüßte, würde es dasselbe nicht lieben können [1]). Die Elemente müssen Empfindung haben, denn sonst könnte das empfindende Thier nicht aus ihnen sich zusammensetzen [2]). Die Welt würde ein Chaos sein, wenn nicht der Sinn wäre, welcher die Dinge lehrt sich von einander zu unterscheiden, das ihnen Befreundete zu suchen, das ihnen Feindliche zu fliehen [3]). Daher hat jedes Ding den Sinn und das Erkennen seiner selbst. Das Wissen seiner ist sein Sein, das Wissen Anderer das Sein Anderer. Die angeborne, in sich verborgne Erkenntniß kann keinem Dinge fehlen [4]).

So wie aber unser Erkennen unser Sein uns beglaubigt, so bezeugen auch die Beschränkungen unseres Erkennens unser Nichtsein. Diese Beschränkungen lernen wir aus den Erscheinungen kennen, welche uns ankommen. Sie stammen aus der Empfindung des Äußern und eine

---

1) Ib. VI, 7 art. 1.

2) Ib. art. 6.

3) Ib. art. 1 p. 40. b.

4) Ib. VI, 8 art. 1. Cognoscere est esse. Ib. art. 4. Notitia sui est esse suum, notitia aliorum est esse aliorum.

jede Empfindung des Äußern setzt ein Leiden voraus und eine Empfänglichkeit. Das Empfangen kommt einem Dinge nur zu, sofern ihm etwas mangelt[1]). So vereinigen sich in uns die obersten Gegensätze, Seiendes und Nichtseiendes. Das Nichtseiende ist nicht an sich; aber an den endlichen Dingen besteht es; es begrenzt sie und sondert sie von andern endlichen Dingen ab[2]). Diese Verbindung des Seienden mit dem Nichtseienden erscheint dem Campanella als eine wunderbare, transcendentale Sache. Die Beraubung dürfen wir nicht wie Aristoteles als ein natürliches Princip setzen, weil nur Seiendes wirken kann. Er frägt daher, wie das Seiende mit dem Nichtseienden sich mischen lasse; wie das letztere an den endlichen Dingen Dasein gewinnen könne, obgleich es nicht ist. Er gesteht ein, daß er dies nicht begreife[3]). Aber dennoch das Dasein der endlichen Dinge, das Leiden und Werden derselben, wie es in unserm Selbstbewußtsein sich ausdrückt, verbürgt ihm, daß wir eine Verbindung des Seienden mit dem Nichtseienden anzunehmen haben. Es lasse sich nur niemand durch die Erscheinungen täuschen, in ihnen sein wahres Sein zu suchen. In seinem Sein ist ein jedes Ding edler, als in den Bestimmungen, welche es von außen empfängt. Was uns äußerlich zuwächst, haben wir nicht für unser wahres Sein, für einen wahren Zuwachs zu halten. Seiendes wird nicht durch äußere Ein-

---

1) Ib. VII, 3 art. 1; XIV, 4 art. 1. Pars passiva non est animae in quantum anima, sed in quantum natura deficiens.

2) Ib. II, 3 art. 4; VI, 12 art. 1.

3) Ib. VI, 3 art. 3. Compositionem ex ente et nihilo esse transcendentalem. — — Sed mirum quidem, quo pacto negatio componat cum affirmatione et non esse cum esse.

wirkung hervorgebracht; sie verändert nur das Sein, sie fügt etwas zu, was nicht das ewige Wesen des Dinges ist und beschränkt oder verunreinigt daher dieses Wesen. Das Werden der weltlichen Dinge erzeugt sich nur in ihrem wechselseitigen Leiden, indem sie sich gegenseitig beschränken [1]).

Durch das Räthsel der Verbindung des Seienden mit dem Nichtseienden wird Campanella auf die Betrachtung des schlechthin Seienden geführt, weil dieses ihm viel einfacher und begreiflicher als jenes bedingte Sein zu sein scheint. Das schlechthin Seiende ist immer, denn es giebt nichts außer ihm, was es seines Seins berauben könnte. Es ist unendlich aus demselben Grunde. Was dagegen nur in einer bestimmten begränzten Weise ist, von dem gilt das Gegentheil. Es ist anderer bestimmter Weisen des Seins beraubt; es muß als ein Abhängiges angesehn werden und kann nicht das Erste sein. Daher muß es angefangen haben zu sein und sein Dasein vom schlechthin Seienden haben. Wir sehen daher wohl, daß wir dieses ohne jenes, aber nicht jenes ohne dieses denken können [2]). Diese Gedanken werden von Campanella in sehr abstracter Weise ausgeführt, nicht viel anders als früher von den Eleaten, in den Gegensätzen, welche er im Parmenides des Platon kennen gelernt hatte. Er fordert ein erstes Seiendes, welches Grund oder Schöpfer

1) Ib. VI, 6 art. 2. Fieri non est produci ens, sed limitari ens a non ente, et nobilius esse ens, antequam fiat, et in potentia quam in actu exteriori. — — Nos autem decipimur limitationem pro esse vero accipientes.

2) Ib. VI, 1 art. 1.

aller Dinge ist, welches alles Sein ohne Ausnahme in sich schließt. Wir nennen es Gott. Wir haben ihn als schlechthin einfach zu denken, weil jeder Unterschied eine Verneinung voraussetzt. Eben deswegen können wir von ihm nur stammelnd reden, weil unsere Sprache Zusammensetzung der Worte gebraucht [1]). Obgleich wir ihn das Seiende nennen, ist er doch das Seiende nicht in dem Sinne, in welchem wir andere Dinge seiend nennen; er ist nicht Substanz und nicht Seiendes, sondern nach dem Dionysius Areopagita Übersubstanz und Überseiendes. Er ist alles mit Ausschluß der Unvollkommenheiten, welche den geschaffenen Dingen ankleben; er ist alles, aber auch nichts. Wenn wir dies erkennen, finden wir uns an der Grenze der ersten Dunkelheit und im Beginn der andern, welche das göttliche Licht ist [2]) Wir werden nicht nöthig haben über diese Sätze uns weiter auszubreiten, welche uns in der Denkweise dieser Zeiten schon oft begegnet sind. Wenn jemand sich davon überzeugen wollte, wie wenig gewisse Formeln, welche man gewöhnlich für Beweise des Pantheismus angesehn hat, zu bedeuten haben, besonders in dieser Zeit, welcher sie fast zur Gewohnheit geworden waren, dem könnte man rathen sie beim Campanella aufzusuchen, dessen Denkweise doch vom Pantheismus weit entfernt ist.

Denn nachdem er sich des Begriffs Gottes versichert hat, fährt er fort ganz orthodox über ihn und seine Schöpfung uns zu unterrichten. Nicht umsonst steht der

1) Ib. II, 3 art. 3 p. 104. b.
2) Ib. VI, 5 art. 1; 6 art. 1; VIII, 1 art. 1.

Satz da, daß alles in Gott sei mit Ausschluß der Unvollkommenheiten, welche den geschaffenen Dingen beiwohnen. Er wird dazu gebraucht auf Gott die Primalitäten zu übertragen, welche wir an uns und den Dingen der Welt gefunden haben, das Können oder die Macht, die Weisheit und die Liebe. Sie bilden die Dreiheit in der Einheit Gottes. Denn Campanella gesteht zu, daß in Gott Macht, Erkennen und Wollen eins sind. Gottes Erkennen ist nicht wie das unsere durch Reflexion und Discurs, weil er sich nicht entfremdet ist. Gottes Thun ist sein Sein; denn alles Thun ist nur ein fließendes Sein und alles Sein ist nur ein bleibendes Thun [1]). Aber dennoch ist eine Analogie zwischen den Primalitäten Gottes und den Primalitäten der Geschöpfe; denn jene erkennen wir aus diesen, diese haben ihren Ursprung aus jenen und nichts kann in der Wirkung sein, was nicht früher nur in einer höhern Weise in der Ursache war; nichts kann geben, was es nicht hat [2]). Aber Gott hat auch aus der Fülle seines Seins gegeben und seine Primalitäten den Dingen mitgetheilt. Dies wird wohl als eine Emanation Gottes beschrieben; aber auch als eine Emanation des Nichts, als eine unaussprechliche Emanation [3]), was deutlich zeigt, daß auf den Ausdruck Emanation kein Gewicht gelegt werden darf. Sonst herscht bei Campanella die Schöpfungslehre. Gott hat alles aus dem Nichts gemacht nach seinem freien Willen. Er ist

---

1) Ib. VIII, 4 art. 3. Existere est facere permanens, sicut facere est existere fluens.

2) Ib. VI prooem.; 7 art. 6.

3) Ib. I, 5 art. 2; VI prooem.

die analoge Ursache der Dinge [1]. Da von seinem Willen die Welt abhängt, hätte er auch wohl eine andere Welt schaffen können. Warum er nicht eine bessere Welt gemacht habe, wissen wir nicht, ja sogar die Möglichkeit wird zugegeben, daß er noch andere Welten geschaffen habe, von welchen wir nichts wüßten [2]. Aber die Unendlichkeit, welche ihm allein beiwohnt, konnte er doch auf seine Geschöpfe nicht übertragen; das Nichtsein, die Beraubung mußte an ihnen haften, weil er die geschaffenen Dinge nur aus dem Nichts hervorbringen konnte [3]. Campanella ist sich bei diesen Untersuchungen bewußt, daß sie unsern Verstand übersteigen; er schreibt daher den Lehren der christlichen Kirche über diesen Punkt nur zu, daß sie vernunftmäßiger sind, als andere Lehren der Philosophen [4]. Seine Schöpfungslehre ist fast ganz Thomistisch. Gott trägt in sich die Ideen der Dinge, auch der Individuen. Sie bezeichnen das Wesen Gottes, sofern es in verschiedener Weise mittheilbar ist. Daher giebt es viele Ideen. Jede ist nur ein praktisches Vorbild dessen, was ausgeführt werden kann; der Wille Gottes ist das Complement ihrer Möglichkeit. In sich vereinigt jede Idee Absolutes und Relatives; das Absolute in ihr ist das Wesen Gottes, welches in ihr sich darstellt, das Relative beruht auf der Mittheilbarkeit desselben [5]. Die Einfachheit Got-

1) Ib. VII, 2 art. 4; 3 art. 1.

2) Ib. VII, 5 art. 8.

3) Ib. IX codicill. art. 3. p. 287. Deus enim infinitus non potest dare finitudines nisi utendo nihilitate.

4) Ib. art. 2. p. 283. b.

5) Ib. II, 3, 2; XIII, 1 art. 1.

tes bei der Vielheit der in ihm enthaltenen Ideen soll durch diese Lehre gerettet werden. Daher wird auch behauptet, daß die Ideen nur das Verhältniß Gottes nach außen bezeichnen [1]). Aber alle Geschöpfe sind doch ihrer Wahrheit nach in Gott. Denn außer dem unendlichen Gott ist nichts möglich. Wenn wir von Dingen außer Gott reden, so wollen wir damit nur sagen, daß sie ein Nichtsein an sich tragen, welches in Gott nicht sein kann [2]). Daher sind die Welten, welche Campanella unterscheidet, die ideale, die geistige, die körperliche und die mathematische Welt und wie sie weiter heißen, alle in Gott ihrer vollen Wahrheit nach; sie stellen sein Wesen nur in mehr und mehr beschränkter Weise dar und ruhen in seinem unveränderlichen Willen. Jede höhere schließt die niedere Welt ein und die höchste, die ideale Welt, wird zuletzt von Gott eingeschlossen. Aber dies spricht uns davon doch nicht los, daß wir alle Geschöpfe wegen des Nichtseins, welches ihnen anklebt, als außer Gott zu denken haben. Jedes Geschöpf, auch der höchste Engel steht unendlich von Gott ab und nähert sich mehr dem Nichts als seinem Schöpfer [3]).

Wenn nun Campanella auch zum Gedanken Gottes sich erhebt, so giebt er doch darum den Standpunkt des endlichen Daseins und Erkennens nicht auf. Wir empfin-

1) Ib. II, 3 art. 6 p. 112. a; VI, 3 art. 3.

2) Ib. VIII, 4 art. 3. Infinitum extra infinitum non potest ire. — — Suum producere est suum esse. Ib. art. 4. Omnia sunt in ipso (sc. deo). — — Quidquid finitum reputatur extra ipsum; finitur enim a non esse, non esse autem non est in deo, sed in nobis, idcirco reputatur extra deum.

3) Ib. VIII, 4 art. 8; X, 1 art. 8; XV, 2 art. 1.

den uns, wir empfinden Anderes. Dies ist die Grundlage unserer Wissenschaft. In beiden Fällen aber empfinden wir nur Beschränktes. Die Beschränkung gehört zum Dasein der Geschöpfe. Wenn das Geschöpf nicht beschränkt wäre, so wäre es unendlich, so wäre es Gott. Die Beschränkung ist ein Übel, eine Beraubung des höchsten Guts; sie durfte aber doch nicht fehlen. Wenn das Übel nicht wäre, ja sogar das Böse, so würde alles nur Chaos sein [1]), lehrt Campanella in demselben Sinn, in welchem er gelehrt hatte, daß ohne Sinn der Dinge nur Chaos sein würde.

Und unstreitig lag in der Anordnung seines Systems diese Folgerung. Denn so wie die zweite Primalität in dem Sinn, der Sinn aber im Sein der Dinge gegründet ist, so die dritte in der Beraubung und im Übel. Nur um dem Übel abzuhelfen wollen wir. Bei der Untersuchung der dritten Primalität kommt die Freiheit der Dinge in Frage. Was Campanella über sie äußert, ist nicht ohne Schwankungen. Er eifert gegen die Lehre Calvin's, welche er aus dem Koran geschöpft zu haben scheine [2]). Weder eine Vorherbestimmung zum Guten, noch zum Bösen will er zugeben; die Dinge müssen ihr eigenes Verdienst haben, für ihre eigene Schuld Strafe leiden [3]). Aber die Freiheitslehre des Campanella schließt sich an die Lehre der Thomistischen Theologie an und theilt auch ihre Schwankungen. Das Wollen hängt vom Erkennen ab; weil die Weisheit die zweite Primalität ist,

1) Ib. IX, 9 art. 5.
2) Ib. VI, 7 art. 4; XI, 6 art. 7.
3) Ib. VII, 5 art. 8; IX, 3 art. 1; 5 art. 5; XV, 1 art. 2.

muß die Liebe als die dritte Primalität von ihr ausgehen [1]). Zu seinem Zwecke ist der Wille nothwendig bestimmt; in der Wahl der Mittel wird er durch die Überlegungen der Weisheit, durch äußere Eindrücke und durch den göttlichen Geist geleitet. Das Nothwendige muß das Complement des Möglichen abgeben und wenn Campanella auf die Nothwendigkeit der Dinge sieht, welche ihrer Natur nach ihren Willen und ihre Wirkung haben müssen, und auf den ganzen Zusammenhang, welchen Gott geordnet hat, so scheint ihm eine jede Handlung dem Schicksal unterworfen zu sein, und wie sie einmal bestimmt ist, nicht ausbleiben zu können. Wie ein jedes Ding ist, so ist es nothwendig; wie es ist, so erkennt es und sein Wille muß seinem Erkennen entsprechen. Daher sieht Campanella in der Nothwendigkeit, in dem Schicksal und in der Harmonie die drei großen Einflüsse, welche aus den drei Primalitäten der Dinge in die Welt einziehen [2]). Aber dies hält ihn nicht ab, unter allen Umständen die Freiheit des Willens zu behaupten. Gott hat in den Zusammenhang der Dinge den Willen eines jeden Einzelnen miteingewebt, und nicht, weil er gezwungen, sondern weil er Wille ist, will der Wille [3]). So wie Campanella außer dem äußern Sinn einem jeden Dinge ein Urtheil in seinem innern Sinn beilegte, so legte er ihm auch eine eigene Thätigkeit bei, welche auf das Ding selbst sich zurück bezieht; diese reflexive Thätig-

1) Ib. VI, 10 art. 3.
2) Ib. IX, 1 art. 1.
3) Ib. IX, 6 art. 8; 9 art. 5. Causas liberas implicavit (sc. deus) coactis et servilibus.

keit, das Wollen seiner selbst, ist das Erste; aus ihr erfolgt erst die äußere Wirksamkeit, und in ihr erblickt Campanella die Freiheit des Willens, welche selbst im Instinkt sich geltend mache [1]. Die Freiheit des Willens steht nicht im Widerspruch mit der Nothwendigkeit, mit welcher das natürliche Begehren vollzogen wird, sondern nur mit dem Zwange, welchen äußere Dinge auf uns ausüben; die Gegenstände des Wollens geben aber nicht das Wollen, sondern nur die Gelegenheit zum Wollen ab [2]. Die Contingenz, welche in den äußern Verhältnissen liegt, ist ein Mangel, aber die Freiheit ist kein Mangel, sondern vielmehr die Ergänzung der Contingenz [3]. Zwar giebt Gott uns unsere Natur und mit ihr auch den Willen sie zu erhalten, aber dieser Wille kann doch von nichts anderem vollzogen werden, als von uns selbst [4]. Der Wille beruht ihm also auf der inneren angebornen Natur, welche in den eigenen Thätigkeiten der Dinge sich wirksam erweist.

Diese Grundsätze werden auch auf das Böse angewendet. Das Böse ist nur eine Beraubung an den Dingen der Welt oder eine Verunreinigung ihres Seins [5].

---

1) Ib. VI, 7 art. 4; XI, 6 art. 7.

2) Ib. II, 5 art. 12; IX, 2 art. 3; 5 art. 4. Voluntas enim est propensio necessaria sponte naturae in bonum. Ib. art. 7.

3) Ib. IX, 3 art. 1; 5 art. 5.

4) Ib. IX, 3 art. 1; 5 art. 7. Neque stellae, neque angelus, neque deus faciunt hominem velle suum esse et beatitudinem, sed ipse de se hoc vult, sed secundum voluntatem, quam largitus est illi deus, et hac ratione deus dat voluntatem, qua etiam dat naturam. — — Deus concurrit coagendo et conservando, non autem cogendo ad actus innatos.

5) Ib. VI, 15 art. 3.

Mit dem Augustinus sagt Campanella, es hat nur eine mangelnde Ursache; das Nichtseiende verursacht es. Mit der Kirchenlehre bedient er sich auch der Formel, Gott erlaube es nur des Guten wegen, welches im Zusammenhange der Dinge aus ihm hervorgehe [1]). Dabei tritt nun noch eine stärkere Beschränkung der Formeln ein, in welchen man eine pantheistische Neigung des Campanella vermuthen könnte. Ohne göttlichen Willen und Mitwirkung soll das Böse geschehen; Gott gebraucht es nur zu seinen Zwecken, so wie er das Nichtseiende gebraucht. Es wird unterschieden der vorhergehende väterliche Wille Gottes, welcher alle Menschen zur Seligkeit bestimmt, von dem folgenden Willen des Richters, welcher uns verdammt, und Gott soll sogar die künftigen Handlungen nicht unmittelbar erkennen, sondern nur aus ihren Wirkungen abnehmen; sein Wille aber soll sich nur auf die Ursachen, nicht auf die Wirkungen der freien Ursachen erstrecken [2]). Unstreitig heben diese Bestimmungen noch deutlicher hervor, daß Campanella vom Standpunkte der endlichen Dinge ausgehend diesen vor allen Dingen ihre Selbständigkeit bewahrt wissen will.

Die Lehren des Campanella von den weltlichen Dingen bringen jedoch nicht viel Neues. Seine Untersuchungen wenden sich sowohl der Natur als dem sittlichen Leben zu; aber seine Physik entlehnt ihre Grundsätze vom Telesius und in der Moral wird er von den hierarchischen Neigungen seiner Kirche beherscht. Nach beiden

1) Ib. VII, 5 art. 8.
2) Ib. IX, 13 art. 1 p. 229; X codicill. art. 3.

Seiten zu äußert sich zwar das Bewußtsein, daß die alten Grundsätze nicht genügen wollen; es werden alsdann auch neue Wege versucht; sie schließen sich meistens an seine Erkenntnißlehre an, welche den Kern seines Systems bildet, aber durchgreifende Verbesserungen einzuführen, will ihm doch nicht gelingen.

Die Polemik, in welcher er die Grundsätze des Telesius, die Annahme zweier Elemente, des Feuers und der Erde, gegen die alte Elementenlehre, gegen die Lehre des Platon, des Paracelsus, gegen die Atome des Demokrit geltend zu machen sucht, ist sehr weitläuftig angelegt. Es wird genügen die Gedanken hervorzuheben, welche seine eigenen Bestrebungen bezeichnen. Für die Erklärung der natürlichen Erscheinungen scheint es ihm nicht genug, die Materie und die Primalitäten der Dinge vorauszusetzen. Denn die Materie ist träge, ohne alle Thätigkeit, nur ein leidendes Princip, welches die Formen in sich aufnehmen kann. Eine solche Materie anzunehmen werden wir gezwungen, weil wir sehen, daß Dinge leidend gegen andere sich verhalten und empfänglich sind für etwas, was nicht in ihrem Wesen liegt, sondern ihnen von außen zuwächst [1]. In natürlicher Weise kommt einem jeden Dinge, sofern es einen Mangel an sich trägt, Empfänglichkeit zu; es kann empfangen, was es nicht besitzt. Dies ist bei dem, was Materie genannt wird, im höchsten Grade der Fall, weil die Materie ohne Eigenschaften gedacht wird. Die Empfänglichkeit ist der Grund des Leidens, dem Leiden muß ein Thun entspre-

1) Ib. VI, 5 art. 3; 7 art. 8.

chen. Da haben wir nun in der Wechselwirkung der Dinge einem jeden eine Materie und einen Körper, aber auch eine physische Wirksamkeit auf andere Dinge beizulegen. Campanella unterscheidet dieselbe von dem materiellen Dasein, welches nur leidend ist, und von der metaphysischen Thätigkeit, in welcher jedes Ding nur sich erkennt und liebt und daher innerhalb seiner selbst wirksam ist; er nennt sie die physische Thätigkeit [1]). So wie Gott eine Wirksamkeit nach außen in der Schöpfung ausübt, so wirken auch die geschaffenen Dinge nach außen in ihrer physischen Thätigkeit. Diesen Unterschied zwischen der metaphysischen und der physischen Thätigkeit hält Campanella sehr hoch. Er verkündet sich unmittelbar in unserer Selbsterkenntniß. Wenn Campanella auch, wie früher bemerkt, gegen die Körperlichkeit der Seele streitet, so will er doch nicht zugeben, daß die Seele empfindet oder denkt, sofern sie Körper, sondern sie übt diese Thätigkeiten nur sofern sie ist, also in metaphysischer Weise. Dagegen nur in Beziehung auf den Körper, welchen sie beseelt, heißt sie Seele und übt sie die physischen Thätigkeiten aus [2]). In dieser Vorstellungsweise setzt nun Campanella, daß Gott zuerst den Raum geschaffen habe, welcher als die Grundlage alles Körperlichen, als die Sub-

---

1) Ib. II, 5 art. 7 p. 161. a. Dari actionem mediam inter materiale et metaphysicam.

2) Ib. XIV, 4 art. 1. Anima ergo non sapit sensu vel intellectu, quatenus est corpus. — — Ergo quatenus ens, quoniam omne ens sentit. — — Sed quatenus anima, habet animare. — — Respectu ergo corporis dicitur anima, respectu sui vero ens.

stanz der Materie angesehn werden müsse [1]; dann später, wenigstens der Natur nach, die Materie als eine begrenzte Einheit und Grundlage für alle Verschiedenheiten, zuletzt aber zwei thätige Kräfte, auf welchen die physische Thätigkeit beruhe, weil die träge Materie sich nicht selbst gestalten, verändern, vermehren oder vermindern könne. Diese Kräfte sind, wie Telesius gezeigt hat, die Wärme und die Kälte, welche eine jede in das Unendliche sich auszubreiten und die ganze Materie zu ergreifen streben, aber als entgegengesetzter Natur darüber in Streit mit einander gerathen [2]. Diese Voraussetzungen des Telesius hält Campanella für genügend um das ganze physische Weltsystem zu erklären. Aber er bemerkt dabei gegen seinen Lehrer, daß er auf den Ursprung und Zweck der physischen Kräfte nicht eingegangen, sondern bei der Untersuchung des Sinnlichen stehen geblieben sei und deswegen nicht zu erklären vermöge, warum Kälte und Wärme ganz andere Werke hervorbringen, als sie beabsichtigen. Denn sie bringen im Einzelnen lebendige Wesen, im Ganzen die Ordnung und Harmonie der Welt hervor, was unstreitig beweise, daß sie nur Werkzeuge in der Hand einer höhern Macht sind [3]. Diese Kritik seines Vorgängers, obgleich sie nicht ganz billig ist, bezeichnet doch das Verhältniß beider Philosophen sehr richtig. Telesius ist Physiker und das Gebiet der Metaphysik und der Erkenntnißlehre berührt er nur nebenbei; bei Campanella hat sich das Verhältniß umgekehrt. Er sucht uns

1) Ib. II, 5 ps. 2 art. 1 sq.
2) Ib. XI, 5 art. 4.
3) Ib. II, 4 art. 5; XIV, 4 art. 2.

zu zeigen, daß die wirkenden Kräfte der Wärme und der Kälte doch nur Werkzeuge sind um die Ideen Gottes auszuführen; er schließt selbst die Ansicht nicht aus, daß sie unter der Herrschaft der Engel diese Werke zur Hervorbringung der lebendigen und erkennenden Wesen vollziehen [1]. Genug er zieht seine Physik an die hierarchische Idee heran und läßt die Natur zwar aus ihren eigenen Kräften, aber doch unter der Herrschaft der geistlichen Zwecke wirken.

Diese Wendung seiner physischen Lehren weist auf seine Ethik hin. Auf die Einzelheiten seiner sittlichen und politischen Lehren werden wir jedoch nicht einzugehn haben; sie werden nur nebenbei vorgebracht; nur die Weise ist bemerkenswerth, wie seine sittliche Ansicht an seine Metaphysik und an seine Erkenntnißtheorie sich anschließt, weil die Liebe oder der Wille mit dem Sein oder Erkennen der Dinge, wie früher gezeigt, in der engsten Verbindung steht.

In seiner Lehre von Gott hebt er besonders hervor, daß Gott nicht lügen könne. Er gebraucht diesen Satz um die Zweifel niederzuschlagen, von welchen er ausgieng. Aus ihm folgt, weil alles unter der Herrschaft Gottes steht, daß wir keinen Täuschungen unterworfen sein können, welche uns unvermeidlich wären, daß wir vielmehr unserer eigenen Schuld es zuzuschreiben haben, wenn wir irren. Daher sind die Erscheinungen, welche uns treffen, Zeugen der Wahrheit und nicht weniger der Sinn, welchen wir von uns selbst haben. Beide kommen uns zu, weil Gott eine solche

1) Ib. VI, 7 art. 4 p. 47.

Natur uns gegeben hat. In diese Schule Gottes will uns Campanella schicken und dagegen die Schulen der Menschen schließen, welche Gott sich entgegensetzen [1]). Nun unterscheidet er aber den innern Sinn, durch welchen wir die Erkenntniß unseres Seins haben, von dem äußern, welcher uns die Erscheinungen der Dinge zuführt. Jener gewährt uns die Erkenntniß unseres Wesens, des verborgenen Grundes unseres Daseins, dieser verdunkelt nur unsere Selbsterkenntniß. Darauf beruht der Unterschied, welchen Campanella zwischen der verborgenen und der hinzugefügten Erkenntniß macht. Wir können nicht leugnen, daß wir uns selbst nicht kennen, weil wir uns selbst suchen und nicht wissen, was unsere Seele, was unser Wesen ist [2]). Wie mit unseren Erkennen, so ist es mit unserem Wollen. Wärend unsere Liebe zunächst auf die Erhaltung unser selbst gerichtet ist, werden wir durch Einwirkung der äußern Dinge von uns und unserem Zweck abgezogen und der hinzugefügte Wille zieht uns zu den äußern Gegenständen [3]). Da erhebt sich die Frage, warum es Gott so gewollt hat, warum die Erkenntniß unser selbst, welche uns zunächst liegt und der Zweck unseres Lebens ist, doch in natürlicher Weise durch die äußern Einwirkungen uns verdunkelt wird.

Man muß darauf achten, daß Campanella die ganze Stärke dieser Frage doch nur empfindet, wenn es um den

1) Ib. I prooem. p. 2. b.

2) Ib. XIV, 1 art. 1. Se ipsam novit (sc. anima) cognitione quadam secreta abditaque, quoniam supervenientibus objectis multis, a quibus patitur et de quibus judicat, sui notionem in ea sopiri, occultari et dejici oportet.

3) Ib. IX, 6 art. 1.

Menschen sich handelt. Im Allgemeinen ist sie schon dadurch gelöst, daß den Geschöpfen Gottes der Mangel natürlich ist, daß sie deswegen ihrer Natur nach empfänglich sind für äußere Eindrücke, welche ihr Wesen verdunkeln müssen. Aber der Mensch soll einer höhern Natur theilhaftig sein, daß er nur dem Grade nach von den übrigen lebendigen Wesen sich unterscheide, giebt Campanella nicht zu. Diese haben nur Seele, der Mensch aber auch Geist oder Vernunft (mens), eine unaussprechliche Emanation Gottes [1]). Auch in diesem Punkte ging Telesius dem Campanella voran, aber weitläufig sucht er ihn zu beweisen. Er beruft sich auf die Wissenschaften und Künste des Menschen, welche nicht vom Instinkt ausgingen. Er führt den Gedanken des Unendlichen an, welcher der empfindenden Seele der Thiere nicht beiwohnen könne. Obgleich Campanella eingesteht, daß die Einbildungskraft in das Unendliche sich ausbreite, meint er doch selbst in ihren trügerischen Bildern eine Hinweisung auf die Wahrheit der göttlichen Ideen zu entdecken, welche jedoch nur dem Menschen offenbar würden, nicht der sinnlichen Seele, und legt uns deswegen eine vernünftige Einbildungskraft bei, welche die Mutter aller Wissenschaft werde [2]). Diese Erkenntniß der Ideen Gottes, welche

1) Ib. I, 5 art. 2 p. 47. a. In homine esse alterum genus animae, quod vocamus mentem; nicht aus den empfindenden Elementen, wie die Seelen der Thiere, ist der Geist hervorgegangen, sondern von Gott per ineffabilem emanationem.

2) L. l. Quamvis imaginata sint falsa, ipsam tamen imaginationem extendi sine fine verum est. Ib. I, 6 append. p. 57. b; V, 1 art. 3. Imaginatio mentalis, non sensualis est inventrix scientiarum per ideationem.

nicht durch den Sinn gewonnen werden kann, auch die Religion und die Freiheit unseres Willens, welche nicht mit der Freithätigkeit des Instinkts verwechselt werden soll, müssen für den Vorzug des Menschen sprechen. Der Mensch erhebt sich über die Erkenntniß des gegenwärtigen sinnlichen Guts; sein Wille läßt sich von den Leiden des Körpers nicht niederbeugen, wie die Beispiele derer zeigen, deren Muth durch Martern nicht gebrochen werden konnte. Noch mehr als alles dies soll die Erkenntniß unserer eigenen Unwissenheit uns davon überzeugen, daß wir einen göttlichern Geist haben, als die unvernünftigen Thiere, welche nur von ihren Empfindungen wissen und daher meinen, daß die Dinge so sind, wie sie von ihnen empfunden werden [1]). Hierauf legt Campanella das größte Gewicht und in der That seine Überzeugung über diesen Punkt ist hierin gegründet. Alle Dinge der Welt sind beschränkt und dem Leiden unterworfen, aber nur der Mensch wird seine beschränkte Natur gewahr, weil sie ihm nicht genügt. Wenn daher auch die unvernünftigen Thiere eine Empfindung von sich haben, so ist sie doch immer mit ihren Eindrücken von außen gemischt und durch sie verdunkelt. In dem Menschen dagegen tritt sie rein heraus, indem er sein beschränktes Wesen gewahr wird. Daher tritt bei ihm die Frage ein, warum es Gott so

1) Ib. I, 5 art. 2 p. 47. Homini mens divinior inest, quae ista metitur et sapit et tandem sapit se non sapere. Ib. I, 6 append. p. 57; 8 art. 1 p. 60. b. At insuper sola mens videtur divinitus hoc doceri, quod videlicet non omnia, prout sunt, cognoscimus, quod bruta, cum reputent res esse, prout ab ipsis noscuntur, minime docentur. Hoc arcanum nec Plato introspexit.

geordnet hat, daß seine Selbsterkenntniß durch die äußern Eindrücke verdunkelt werde. So sucht Campanella den Unterschied zwischen sinnlichem und übersinnlichem Verständniß, welcher bei Telesius nur Voraussetzung war, auch zu rechtfertigen, indem er den Gegensatz zwischen äußerm und innerm Sinn geltend macht. Jener herscht bei den Thieren vor und überdeckt ihre Selbsterkenntniß; dieser soll beim Menschen frei heraustreten und zur Selbsterkenntniß, zur Erkenntniß seines Wesens im Gegensatz gegen die Erkenntniß seines Leidens und seines Thuns in der physischen Wechselwirkung der Dinge führen [1]).

Mit der Selbsterkenntniß des Menschen hängt aber auch seine Religion zusammen. Schon bei den Peripatetikern des 16. Jahrhunderts haben wir die Lehre gefunden, daß der Verstand nur von sich selbst wisse; Cremoninus schloß daraus, daß wir höhere Intelligenzen nur durch unsere Abhängigkeit von ihnen, welche wir in uns selbst finden, zu erkennen im Stande sind. In ähnlicher Weise spricht sich auch Campanella aus. Unser Verständniß haben wir nur durch unsern Sinn von uns selbst; aber in ihm liegt auch die Erkenntniß unseres beschränkten, unseres abhängigen Seins. Diesem fügt er nur noch hinzu, daß in dem besondern Sein auch immer Theil genommen werde an dem allgemeinen Sein oder an Gott [2]).

1) Dieser Gegensatz wird hervorgehoben ib. VI, 8 art. 1, auf ihm beruht der Gegensatz zwischen cognitio abdita oder innata und cogn. addita oder acquisita, von welchem die ganze folgende Untersuchung handelt.

2) Ib. II, 9 art. 2. Omnia ergo propter sui esse conservationem. — — Conservatio autem est esse, esse habens a primo ente.

und indem dies auf alle Primalitäten sich erstreckt, daß auch die Erkenntniß und die Liebe der Dinge nicht allein auf ihr besonderes Sein, sondern nicht minder auf das allgemeine Sein gerichtet ist. Ja man liebt nicht sowohl sein beschränktes Sein, als das Sein, an welchem man Theil hat, also das allgemeine Sein Gottes. Alle Dinge lieben daher Gott; sie lieben ihn mehr als das beschränkte Sein, in welchem sie sind, sie lieben ihn mehr als sich selbst. Eben so können und wissen sie ihn mehr als sich [1]. Wesentlich wohnt jedem Dinge die Liebe und die Erkenntniß seines eigenen Seins und Gottes bei, die Liebe und die Erkenntniß anderer Dinge ist ihm nur accidentell. Jene Liebe ist ein Kind der verborgenen Weisheit und wohnt als Instinkt, als ein Antrieb der eingebornen Weisheit und Macht in den Dingen [2]. Des Menschen Vorzug vor den übrigen lebendigen Wesen besteht nur darin, daß er jene Liebe mit Bewußtsein pflegen und nicht in den äußern sinnlichen Eindrücken untergehn lassen soll. Alle Dinge lieben Gott; der Mensch aber soll sich dessen auch bewußt werden; dies ist seine Religion, welche ihn über die unvernünftigen Thiere erhebt [3]. Für das wahrhaft menschliche Leben kommt es daher dem Campanella auf Selbstbesinnung an.

Den Punkt, von welchem diese Untersuchungen ausgehn, die Frage nach dem Zweck der sinnlichen Eindrücke, durch

---

1) Ib. II, 5 art. 3.

2) Ib. VI, 10 art. 3; art. 4.

3) Ib. XVI, 2 art. 1. Omnia appetere semper et ubique esse tanquam summum bonum, ergo deum, — — idcirco ipsum plus quam se ipsa amare innato appetitu, hominem vero etiam addito amore et notitia et hoc studium esse religionem.

welche wir in der Erkenntniß unser selbst gestört werden, behandelt nun Campanella als einen sehr geheimen. Es kommt ihm dabei in der That auf den entscheidenden Gegensatz seines Gesichtskreises an, auf den Streit zwischen den geistlichen und weltlichen Bestrebungen. Die Religion befielt uns unsern Gott in uns zu suchen; auf die Zukunft sollen wir blicken und die gegenwärtige Welt verschmähen; dagegen weisen uns die weltliche Lust und die Wissenschaft an die Erkenntniß des gegenwärtigen Lebens und die sinnlichen Eindrücke. Beide streiten mit einander wie die eingeborne mit der eingebrachten Erkenntniß [1]. Nun haben wir freilich schon früher bemerkt, daß die natürlichen Kräfte, wärend sie ihren eigenen Zweck betrieben, noch einem höhern Zweck dienen sollen, und daher können wir auch annehmen, daß unser gegenwärtiges Leben in seinen sinnlichen Erscheinungen einem höhern Zwecke zugewendet werde; darin leuchtet die Weisheit des Schöpfers hervor; aber dieser Zweck ist auch das Geheimniß Gottes; nur Muthmaßungen können wir darüber fassen, welche auf den Zusammenhang der ganzen Welt zu einer harmonischen Ordnung der Dinge sich gründen, aber in verschiedener Weise sich uns darbieten. Nur dies steht in ihnen fest, daß wir durch die eingetragene Erkenntniß auf uns selbst und unser Princip, auf Gott, zurückgeführt werden sollen.

Wie dies geschehn könne, sucht Campanella zu zeigen, indem er unser gegenwärtiges Leben untersucht. In ihm

1) Ib. art. 3. Sapientia et desideria secundum religionem adversantur desideriis et scientiae secundum vitam praesentem, veluti innatum illato.

erkennt sich der Mensch als ein Wesen, welches nicht in seiner passenden Region ist, weil er erfährt, daß er in Unwissenheit über sich lebt [1]. Auch die dritte Primalität, die Liebe, kommt dabei in Betrachtung. Wir können das Gute nicht wollen, welches wir erkennen. Das Erkennen des Guten weist uns auf die höhere Region hin, von welcher wir nicht wissen würden, wenn wir ihr nicht angehörten; daß wir es aber nicht ausführen können, beweist, daß wir außer ihr sind. Die Scham über natürliche Dinge, über unsern sterblichen Theil ist Zeichen unseres höhern Ursprungs und beweist die Schuld, welche auf unserm ganzen Geschlechte lastet; denn wir würden uns nicht schämen, wenn wir keine Schuld hätten; wir dürfen unsere Schuld nicht auf die Materie schieben. Nur aus dem Sündenfall weiß sich Campanella alles dies zu erklären. Daher sind wir nicht allein auf die verborgene Erkenntniß unser selbst, sondern auch auf äußere Mittel angewiesen. Gott hat uns Hülfen zugegeben um uns von unserm niedern Stande wieder abzuziehn, weil wir aus eigenen Kräften uns nicht helfen können [2]. Erst durch diese Betrachtungen wird Campanella auf die Nothwendigkeit des Staats und der Kirche geführt. Von ihnen hängt seine hierarchische Ansicht ab, welche den Lehren des erneuerten Katholicismus sehr eng sich anschließt. Der Mensch unter der Leitung der Natur soll durch die Erfahrung Wissenschaften und Künste finden, nach dem Ge-

1) Ib. XVI, 1 art. 1. Mens humana extra regionem propriam sese vivere ex eo novit, quoniam se ipsam ignorare se ipsam experitur.

2) L. l.

setze der Natur den Umständen gemäß seine positiven Gesetze sich ausbilden, welche ihn zwingen seine Sinnlichkeit zu beschränken. Dadurch wird er aber noch nicht einmal vor Streit und Betrug gesichert und er bedarf daher noch einer sittlichen Leitung zur Tugend, welche er durch die Religion empfängt. Sie erinnert ihn an seinen höhern Ursprung, verspricht ihm göttliche Hülfe und gewährt sie, indem Gott zu den Menschen herniedersteigt, weil die Menschen nicht fähig sind aus eigener Kraft zu ihm emporzusteigen. Gott mußte Mensch werden um den Menschen zu Gott emporzuheben. Hieran schließt sich in Vorausverkündigung und Vollziehung der Erlösung die positive Religion und die Kirche an, zu deren Leitung der menschgewordene Gott seinen Stellvertreter auf Erden gesetzt hat [1]).

Mit seiner Erkenntnißtheorie hängt diese Ansicht insofern zusammen, als der Mensch durch seine sinnliche Erfahrung daran erinnert werden soll, daß er Besseres als sich selbst nicht erkennen kann und daß er alles übrige nicht erkennt, wie es ist, sondern nur wie es erscheint [2]). Dadurch sollen wir uns reinigen lernen von den äußern Eindrücken, welche uns zerstreuen. In dem Übel liegt auch das Mittel der Heilung. Campanella legt dabei besonderes Gewicht auf den Schmerz und die Schläge des Schicksals, welche uns zu uns zurückführen sollen, in wel-

1) Ib. art. 2.

2) Ib. art. 1. Cognoscit se non posse cognoscere cognoscibilia meliora et quod non, prout sunt, caetera novit, sed prout apparent. Ib. XVII, 3 art. 1. Eo quod noscit alia, reflectitur ad cognoscendum se cognoscentem esse.

chen er eine Lehre Gottes erkennt [1]). Dies ist das Geheimniß Gottes, daß er durch alles, was uns trifft, immer wieder auf uns selbst, auf unsere innere und angeborne Erkenntniß uns zurückführt. Dabei wird nicht vergessen, daß wir dem allgemeinen Zusammenhange der Welt angehören und uns als Glieder desselben erkennen sollen. Campanella sieht in der Sympathie der Welt und in der Temperatur unseres organischen Daseins zwar Störungen unseres Selbstbewußtseins, aber auch Mittel, durch welche Gott seine geheimen Zwecke den natürlichen Kräften unterschiebt [2]). Dabei deutet er an, daß die uns eingeborne Weisheit durch die von außen hinzugefügte und erworbene vermannigfacht werde und daß wir unsere eigene Tiefe erst erkennen, indem wir auf die Ideen Gottes, welche in uns liegen, durch die äußern Erscheinungen aufmerksam gemacht werden [3]). Er hält es daher für ein Vergehn, wenn man gegen die Natur den natürlichen Trieben nicht folge; wenn man aber über die Natur hinausgehend für ein höheres Gut ihnen entsage, so sieht er darin ein göttliches Werk. Er kann sich nicht verleugnen, daß unsere Wissenschaft durch den äußern Sinn ihren Umfang gewinne; er bemerkt aber auch, daß wir auf unsere eigene erkennende Kraft, also auf unsere eingeborne Erkenntniß zurückgehn müssen um unsere sinnliche Erkenntniß fruchtbar zu machen. Die Weisheit kann nicht gelehrt oder übertragen werden; ein jeder muß sie in seinem eigenen Sinn, in seiner Selbsterkenntniß finden. Die sind Weise,

1) Ib. VI, 8 art. 4.
2) Ib. VI, 9 art. 5.
3) Ib. VI, 8 art. 4; IX, 6 art. 1.

welche die Fülle der in ihnen verborgenen Wissenschaft haben, wie sie Gott verleiht, wie er auf sie durch unsere Schicksale uns zurückführt [1]. Wir sehen hieraus wohl, daß Campanella die weltliche Wissenschaft nicht aufgeben will, daß er in ihr einen höhern Zweck ahndet; aber ihn nachzuweisen findet er sich doch außer Stande; denn alle äußern Eindrücke sollen doch nur dazu dienen uns auf das Forschen nach uns selbst zurückzuführen.

Seine Lehre über diesen Punkt leidet an einem doppelten Mangel. Den Sündenfall setzt sie voraus; sie nimmt ihn als Thatsache an, welche in unserer Freiheit ihren möglichen Grund habe; die Wirklichkeit desselben weiß sie nicht zu begründen. Eben so wenig aber weiß sie aus ihren natürlichen Grundsätzen nachzuweisen, wie wir über die ursprüngliche Beschränktheit unseres Seins hinauskommen können. Die alte Vorstellungsweise von der beschränkten Natur der Geschöpfe beherscht auch den Campanella. Alle Dinge haben zwar Theil an Gott, aber nur einen beschränkten Theil; nur etwas Göttliches kommt ihnen zu und alle ihre Kräfte können nur diesen Theil umfassen. Ihr Streben geht auf die Erhaltung ihrer selbst; ihr natürlicher Zweck kann nur etwas Göttliches, aber nicht Gott sein [2]. Daher sucht unsere natür-

1) Ib. VI, 9 art. 5; 6.

2) Ib. X. codicill. art. 2. Quomodo deus sit finis naturalis rerum omnium, non intelligimus, nisi ex hoc, quod omnia appetunt bonum. Sed proportionaliter sibi, quod est cujusque esse conservatio. Deus autem excedit omnem appetitum, cum sit immensa bonitas; ergo particularia entia non possunt pro fine habere deum, sed quid divinum.

liche Liebe nur die Vollkommenheit unseres beschränkten Wesens, d. h. wir gehen nur darauf aus, den Schein der äußern Eindrücke, welcher unser wahres Wesen uns verhüllt, von uns abzuwerfen [1]). Unsere Fortschritte hierin sind nur Verneinungen, nur Beseitigungen der Hindernisse. Campanella sieht sich daher immer wieder darauf zurückgeführt, daß in dem Streite der angekommenen und erworbenen mit den angebornen und verborgenen Erkenntnissen die erstern ausgeschieden werden sollen und daß der Weg zur Glückseligkeit auf die Ablegung des uns Fremdartigen, auf die Reinigung unserer Seele von den sinnlichen Erscheinungen uns führe [2]).

So weit bringt uns das natürliche Leben. Aber eben weil dies nicht genügt, weist uns Campanella auf das übernatürliche Leben an. Denn nicht allein bei dem beschränkten Sein und Erkennen unserer Natur können wir stehn bleiben. Die Religion, das Bewußtsein unseres Princips, unserer Abhängigkeit von Gott, ist uns angeboren [3]). Sie sucht unsere Verbindung mit Gott und begehrt die Anschauung Gottes, den Genuß des höchsten Guts, die Erkenntniß aller Dinge in der einen Idee Gottes [4]). Aber hieran reicht weder die erworbene, noch

---

1) Ib. VI, 15 art. 1.

2) Ib. XVI, 2 art. 3. Ergo res omnes revertuntur in suum principium, quando expediuntur a cognitione et negotio alienarum rerum. Ib. XVII, 3 art. 1 in der Überschrift wird der Weg zur Glückseligkeit bezeichnet als nudatio et reversio a notitiis adeptis alienantibus nos a nobis ad notitiam intuitivam nostri ac proinde dei, nostri principii.

3) Ib. XVI, 2 art. 4.

4) Ib. II, 9 ps. 2 art. 1; IX, 9 art. 5; X codicill. art. 2. Deus

die angeborne Erkenntniß, sondern sie können uns nur vorbereiten die Seligkeit zu empfangen, welche Gott giebt. Durch die natürlichen Kräfte kann nur erreicht werden, was natürlich ist; nachdem es erreicht worden, treten aber die übernatürlichen Gaben hinzu [1]. Sie erinnern uns an das Ende der Welt. So wie die Welt ihren Anfang hat, so kehrt sie auch wieder in ihr Princip zurück. Dies ist der natürliche Lauf der Dinge. Campanella beschreibt ihn in Anschluß an die Weltordnung des Telesius. Die Kraft des Himmels und der Erde könne nicht aufhören, bis eine der entgegengesetzten Kräfte gesiegt habe. Er verspricht dem Himmel den Sieg, so wie auf Erden die Hierarchie siegen soll [2]. Nur wenig ist er darum bekümmert, wie er dies mit der Selbsterhaltung der natürlichen Kräfte vereinigen möge. Alles Niedere ist nur des Höhern wegen; die natürlichen Dinge sind nur des Menschen wegen; daher scheint es ihm natürlich, daß sie ihren Vergang nehmen, wenn sie ihrem Zwecke gedient haben. Er würde auch der Meinung sein, daß die Erde vergehn müßte, wenn die Religion ihm nicht offenbart hätte, daß die ewigen Strafen der Verdammten in ihrem Kern vollzogen werden sollten [3]. Nur der Mensch, obgleich nur den niedern Dingen angehörend, ist nicht allein zum Mittel für die höhern Dinge bestimmt, sondern hat seinen ewigen Zweck. Er ist unsterblich. Denn obgleich die

---

enim est finis — — hominis, quoniam homo potest illo frui, ut ejus immensum desiderium nos admonet, non vanum. Ib. XVII, 3 art. 1.

1) Ib. X codicill. art. 2; XVII, 3 art. 1.

2) Ib. XI, 3 art. 2.

3) L. l. p. 14. a.

lebendigen Wesen zusammengesetzt und auflösbar sind, so ist doch das wahre Wesen des Menschen unsterblich. Der Beweis für seine Unsterblichkeit beruht auf seiner Vernunft (mens), welche über das Unendliche sich erstreckt, vom Körperlichen nicht leidet, vielmehr über alle Schmerzen und Leiden sich zu erheben weiß, keinem Gegensatze unterliegt, alles zu erforschen, alle ewige Ideen zu umfassen vermag [1]). Auf diesen Geist blickend müssen wir nur erkennen, daß wir in dieser vergänglichen Welt nicht in unserm Vaterlande sind. Alles Entstehn und Vergehn ist nur ein beständiges Erleiden des Todes; aus diesem Tode unseres gegenwärtigen Lebens sollen wir zum ewigen Leben erwachen. Alle Völker erkennen es an, daß die menschliche Vernunft hier nur in der Region der Unähnlichkeit sich findet; wir sollen aber auch die Hoffnung auf die Erlösung hegen und vertrauen, daß die Zeiten des Verderbens enden werden und die Welt wiederhergestellt werden soll, indem alles in seinen Ursprung zurückkehrt [2]).

Fragen wir, warum es dem Campanella nicht gelingen wollte die zwiespältigen Bestrebungen seiner Lehre zu bewältigen, so werden wir wohl hauptsächlich die Mangelhaftigkeit seiner sittlichen Ansicht zu beschuldigen haben. Er begreift sehr gut, mit welchen unlösbaren Banden wir an die Welt gebunden sind, aber der Zweck unseres weltlichen Lebens hüllt sich ihm in Geheimniß. Wie sehr auch die Freiheit, wie sehr Staat und Kirche von ihm erhoben werden, seine sittliche Ansicht der Dinge ist roh

1) Ib. XIV, 4 art. 4.
2) Ib. XVI, 1 art. 1; XVII, 3 art. 1; XVIII epilogus p. 274.

und seine allgemeinen Grundsätze beachten an unserm weltlichen Leben nur das Natürliche. Die Dinge dieser Welt sollen in einem natürlichen Triebe sich erhalten; wir werden in unserm Sein gestört durch äußere Einflüsse; sie abwehren, gegen die Zerstreuungen, welche uns verlocken und von uns selbst abziehn, uns behaupten sollen wir können, aber nichts weiter. Es ist kein Fortschreiten einer lebendigen Entwicklung den Geschöpfen Gottes gestattet, über ihre im Beginn ihres Seins ihnen vorgeschriebenen Schranken können sie durch eigene Kraft nicht hinaus. Die Grundsätze der Telesianischen Physik, welche die Keime der mechanischen Naturerklärung pflegte, kamen in dieser Ansicht vom weltlichen Leben zur Anwendung. Dem Campanella schienen sie doch den Lehren der katholischen Kirche zu entsprechen, weil sie dem weltlichen Leben das Verdienst ließen die Grundlage unseres natürlichen Daseins zu erhalten und auch wohl zu vermannigfachen, ihm in diesem beschränkten Kreise seine Freiheit gestatteten, es aber auch dem kirchlichen Leben tief unterordneten, weil nur dieses in den offenkundigen Zwecken des weltlichen Lebens geheime Beziehungen zu den höhern Zwecken der Vernunft zu finden wisse.

Das Zwiespältige in den Lehren des Campanella zeigt sich am deutlichsten in seiner Erkenntnißtheorie, welche auch zugleich das Wichtigste ist, was er in die Untersuchung gebracht und für die weitere Entwicklung der Philosophie abgesetzt hat. Wenn wir seinen Worten folgen wollten, so würden wir sagen müssen, daß er ein entschiedener Sensualist in der Weise unserer neuern Philosophie sei; denn nur den Sinnen will er folgen; daß er äußern und innern Sinn unter-



scheidet, wird uns hierin nicht irre machen können; denn diese Unterscheidung, so wie die Unterscheidung der verschiedenen äußern Sinne ist auch von den spätern Sensualisten nicht zurückgewiesen worden. In dieser Richtung seiner Lehre finden wir ein ausführliches Vorspiel aller der Gedanken, welche die empirische und sensualistische Schule der folgenden Zeiten entwickelt hat, bis zu dem äußersten Ergebnisse, welches er aussprach, daß alle unsere Wissenschaften nur Erscheinungen der Dinge uns darstellten und auf Geschichte sich zurückführen ließen. Dagegen sticht aber freilich sehr die metaphysische Haltung seiner Lehren ab, welche aus einer andern Quelle der Erkenntniß fließt. Wir werden sie gewahr, wenn wir bemerken, daß er den innern Sinn auch den verborgenen nennt. Die Überzeugung, daß wir im Bewußtsein von uns selbst eine unerschütterliche Gewißheit unseres Seins gewinnen, einen Grundsatz, der uns in das Wesen der Dinge einführt, wird dazu benutzt die Zweifel an den allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft abzuschütteln und uns die Aussicht zu eröffnen, daß wir nach Analogie mit unserm eigenen Sein auch die übrigen Dinge der Welt beurtheilen und selbst zur Erkenntniß Gottes vordringen können. Hier liegen die Keime des spätern Rationalismus, schon sehr deutlich in der Eigenthümlichkeit gefärbt, in welcher er bei Cartesius und Leibniz sich ausgebildet hat. Doch sind diese beiden Seiten der Erkenntnißtheorie, die sensualistische und die rationalistische, dem Campanella noch nicht recht auseinander getreten. Die subjective Haltung der ganzen Lehre, welche nur in dem Gedanken des Ich, in der Erfahrung und Empfindung seiner selbst einen sichern Standpunkt

für das Erkennen zu gewinnen weiß, muß dazu dienen beide Seiten in Verbindung mit einander zu halten. Gewiß eine lockere Verbindung, und doch die nächste Hinweisung auf den Gang, welchen die neuere Philosophie in ihrer weitern Entwicklung einschlagen sollte.

Man wird die Philosophie des Campanella in ihrem lockern und nicht ohne Künstelei gewonnenen Zusammenhange als einen Abschluß der Italienischen Philosophie betrachten können. Wie er selbst aus seinem Vaterlande auswandern mußte, so siedelte mit ihm die Philosophie nach jenseits der Berge über. In seiner Lehre kann man nun auch das Bestreben nicht verkennen die Ergebnisse aller der Untersuchungen, welche die neuere Philosophie bewegt hatten, zu einer Summe zusammenzuziehn. Sie stehen neben einander, sie mäßigen sich gegenseitig, aber zu einer vollständigen Durchdringung wollen sie nicht gelangen. Die Zweifel, welche sich geregt hatten, werden von ihm sehr stark vertreten; um sich gegen sie zu sichern sieht er sich auf die Gewißheit unseres eigenen Denkens verwiesen; was von vielen Seiten her sich geltend gemacht hatte, daß der Verstand bei sich selbst beginnt und zunächst sich selbst erkennt, spricht er als den Grundsatz aller Wissenschaft aus. Mit seinen Zweifeln verbindet sich das mystische Element in den Gedanken dieser Zeit. Weil wir aus uns nicht heraus können, sollen wir in uns uns vertiefen und in uns den göttlichen Grund finden. Selbst die pantheistischen Neigungen klingen in Campanella's Lehre nach; in ihrer tiefsten Wahrheit sind alle Dinge doch nur Offenbarungen des göttlichen Grundes. Alles, was diese Neigungen gefordert hatten, wird

ihnen in der That zugestanden, nur die entgegengesetzte Seite der weltlichen Betrachtung läßt sich von ihnen nicht verdrängen. Das Streben nach Erkenntniß der Natur regt sich in voller Kraft; es dringt darauf, daß wir die sinnlichen Erscheinungen der Dinge verfolgen sollen, wie sehr sie uns auch abziehen mögen von uns selbst; in Sympathie, in Verwandtschaft mit den übrigen Dingen der Welt läßt es unsere Seele uns denken, welche wir als ein materielles Wesen betrachten sollen; auch dem Naturtriebe, welcher auf Selbsterhaltung ausgeht, sollen wir sein Recht wiederfahren lassen und in dieser Gemeinschaft mit der Natur sieht Campanella die Aufforderung aus einem Systeme der natürlichen Kräfte die Erscheinungen der Welt zu erklären. Auch was von der Philologie in die Untersuchungen der Philosophen gebracht worden war, ist von seiner Lehre vertreten. Wir sehen es nicht allein an seiner gelehrten Kenntniß der Systeme der alten Philosophie, an seiner Bestreitung der einseitigen Vorliebe für den Aristoteles, sondern auch an seinem Nominalismus, an seiner Beachtung des natürlichen Menschenverstandes und des Einflusses der Sprache auf unser Denken. Alle diese Elemente seiner Bildung werden aber zusammengehalten durch den Sinn des erneuerten Katholicismus, welcher die weltlichen Bestrebungen in ihrem Werthe erhalten will mit dem Vorbehalte, daß sie gegen die höhern Zwecke der Kirche nicht ungehorsam sich zeigen. Campanella sucht sie alle an die Interessen der Hierarchie heranzuziehn; die weltliche Herrschaft soll der Kirche dienen, die weltliche Wissenschaft der Religion. Aber es ist doch nur eine geheime Verbindung, in welche er das

Weltliche mit dem Geistlichen zu bringen weiß; es sind geheime Zwecke, welche Gott in den Erscheinungen der Natur betreibt und ein Übernatürliches muß uns zugegeben werden, wenn die weltliche Entwicklung der Dinge für uns irgend eine Frucht haben soll. So begleitet den Campanella denn doch durch alle seine wissenschaftlichen Bestrebungen ein skeptischer Sinn, welcher ihm nicht verstattet die Enthüllung des Geheimnisses uns zu versprechen. Seinen Grund haben wir in den verwickelten Bestrebungen seiner Zeit zu suchen, welche er zu umfassen strebte, welche aber doch bei ihm zu einem rechten Einklang unter einander nicht gekommen sind.

Siebentes Kapitel.

Deutsche Philosophen und Theosophen.

In Deutschland hatte die theologische Bewegung den Kern des Volkes ergriffen. Die Gelehrten wie das niedere Volk waren von ihr erfüllt. Auch die Philosophie konnte dieser Richtung sich nicht entziehn. Die Theologie beherschte die Wissenschaft und das Leben. Doch wäre nicht daran zu denken gewesen, daß die einstweiligen Feststellungen, welche das religiöse Dogma gefunden hatte, die Aussicht auf weitere Entwicklungen hätte abschneiden können. In den Schulen der Gelehrten wie in den theosophischen Gedanken des niedern Volkes zeigten sich vielmehr Bewegungen gegen die orthodoxe Theologie, welche

die Forschung rege hielten und die Keime späterer Lehrweisen in sich ahnden ließen.

Wir haben gesehn, wie Melanchthon die Aristotelische Philosophie gemäßigt und der protestantischen Theologie anbequemt hatte. Seine Lehrweise war die gewöhnliche Norm der protestantischen Schulen geworden. Bei den Gelehrten machte sich aber auch ausländischer Einfluß geltend. Die Reformen des Ramus in der Dialektik fanden Eingang; sie schienen der Denkweise nicht fern zu stehen, welche auch Melanchthon in der Richtung der philologischen Bestrebungen begünstigt hatte. Wer aber im Verlauf des 16 und bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts tiefer in die Aristotelische Philosophie eindringen wollte, der pflegte sich doch von den Italienern Hülfe zu holen. Die Schriften des Cäsalpinus, des Zabarella, des Piccolomini wurden in Deutschland viel gelesen. In ihrer Richtung suchte man die reine Lehre des Aristoteles zu erforschen und den Scholasticismus zu beseitigen; die Logik fand dabei weniger Beachtung als die Physik und Metaphysik. Besonders Ärzte, wie Jacob Schegkius, Nicolaus Taurellus, Philipp Schrebius waren in dieser Richtung, doch wollte man auch nicht sklavisch dem Aristoteles und seinen Auslegern sich ergeben. Hiervon hielt schon die Theologie zurück, welche die Bewegungen der Philosophie mit Ängstlichkeit bewachte. Durch alle diese Verhältnisse wurde zwar in den gelehrten Schulen Deutschlands die philosophische Untersuchung rege erhalten, aber doch unter sehr beschränkenden Bedingungen; wer seine eigene Bahn gehen wollte, hatte mit vielen Vorurtheilen zu kämpfen.

1. Nicolaus Taurellus.

Einen, wenn auch nur flüchtigen Blick müssen wir auf einen Mann werfen, in dessen Lehren und in dessen Stellung zu Zeitgenossen und Folgezeit die bewegenden Verhältnisse der deutschen Schulphilosophie sehr deutlich sich zu erkennen geben. Nicolaus Taurellus wurde zu Mömpelgard 1547 geboren. Noch bei sehr jungen Jahren machte er seine philosophischen Studien zu Tübingen unter der Leitung Schegk's, eines eifrigen Aristotelikers. Er widmete sich hierauf der Theologie, seine freie Denkart gestattete ihm aber nicht bei diesem Fache zu bleiben; er ergriff nun das Studium der Medicin. Philosophie und Medicin lehrte er erst zu Basel, nachher zu Altorf. Einzelne seiner Lehren und besonders seine Ansicht über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie gaben den Theologen seiner Zeit Anstoß, auch gestand er dem Ansehn des Aristoteles nach der Meinung der Philosophen nicht genug zu; daher hatte er bis zu seinem Tode 1606 mit vielen Anfeindungen zu thun. Seine Schriften sind zum größten Theil polemisch. Die Lehren des Aristoteles tadelte er in vielen Punkten, nicht allein in solchen, welche mit dem theologischen System nicht stimmten. Seine Kritik des Aristoteles geht nicht tief in dem Zusammenhang des Systems ein; die einzelnen Sätze begleitet er mit seinen Zweifeln; wo er etwas nicht streng bewiesen findet, verwirft er. Noch weniger stimmt er mit den Auslegern des Aristoteles überein. Seine Hauptgegner sind Cäsalpinus und Piccolomini besonders der erstere. Die Philosophie des Cäsalpinus war in Deutschland besonders durch die Schule des Scherbius, welcher mit dem Tau-

rellus zugleich zu Altorf lehrte, verbreitet worden. Dieser Lehre, welche dem Taurellus verderblich schien, setzte er seine größte philosophische Schrift entgegen. In seine Polemik gegen die Italienischen Aristoteliker mischt sich ein nationaler Gegensatz ein. Wenn er nun auch weder mit den scholastischen, noch mit den neuern Auslegern des Aristoteles übereinstimmen kann und an den Lehren des Aristoteles selbst viel zu tadeln findet, so hält er doch die Hauptpunkte seines Systems und besonders seine Methode werth; seine Kühnheit geht nicht weiter als zu behaupten, daß Aristoteles seiner Methode nicht überall getreu geblieben sei und vieles ohne hinlänglichen Grund behauptet habe. Im Allgemeinen gehn die philosophischen Gedanken des Taurellus dieselbe Bahn, welche Melanchthon eingeschlagen hatte, nur mit größerer Entschiedenheit. Er beabsichtigt eine Reform der peripatetischen Lehre und ist lebhaft davon überzeugt, daß dieselbe einer Umgestaltung in allen ihren Theilen bedarf [1]).

Mit den neuern Peripatetikern stimmt er darin überein, daß auf die Logik kein großes Gewicht zu legen sei. Er betrachtet sie nicht als einen Theil, sondern nur als ein Werkzeug der Philosophie, ja nicht allein der Philosophie, sondern auch aller übrigen Wissenschaften. Er tadelt daher die Theologen sehr eifrig, welche ihre Wissenschaft nicht an die allgemeine Form wissenschaftlicher Be-

---

1) Von seinen Schriften habe ich eingesehn: Philosophiae triumphus. Basil. 1573; de rerum aeternitate. Marpurg. 1594; Alpes caesae. Francof. 1597; de mundo. Amberg. 1603; Synopsis Aristotelis metaphysices in Feuerlin Taurellus defensus. Norimb. 1734.

weise binden wollten [1]). Die Ethik achtet er zwar hoch; aber mit ihr hat er weiter nicht sich einlassen wollen; er äußert nur, daß er sehr wünsche, jemand anders möchte ihr denselben Dienst erweisen, welchen er zur Säuberung der Metaphysik zu leisten gesucht habe [2]). So laufen denn doch seine Bemühungen auf dieselben Theile der Philosophie hinaus, welchen die Aristoteliker dieser Zeit überhaupt ihren Fleiß zuwandten, auf die Physik und die Metaphysik. Unter der letztern versteht er hauptsächlich die philosophische Theologie; beide will er streng von einander gesondert wissen. Er wirft es daher dem Aristoteles vor, daß er ihre Grenzen nicht genug bewahrt habe, indem er das Übernatürliche wie ein Natürliches behandelte [3]). Wir sehen hieran, daß Taurellus auf eine genaue Grenzscheidung der verschiedenen Wissenschaften ausging. So verfuhr er auch in der Physik. Astronomie und Physik im engern Sinne wollte er von einander geschieden wissen; jene habe es mit dem unvergänglichen, diese mit dem vergänglichen Körper zu thun und noch ein dritter Theil müsse den beiden andern zugesetzt werden, die Lehre vom belebten Körper, weil dieser etwas Unkörperliches in sich schließe. Diese Eintheilung der physischen Wissenschaften bezieht sich auf die Verschiedenheit ihrer Gegenstände und auf diese sucht Taurellus auch den Unterschied zwischen Physik und Metaphysik zurückzuführen.

---

1) De rer. aetern. praef. p. 4. Praecepta profecto logica et demonstrationum exstruendarum ratio ubivis est eadem. Sed principiorum magna est discrepantia. Synops. Ar. met. 2.

2) Synops. 144.

3) De mundo praef.

Von den Lehren des Aristoteles bestreitet er vor allen Dingen die Lehre von der Ewigkeit der Welt und daher hat es auch die Physik doch immer nur mit entstandenen Dingen zu thun, die Theologie dagegen mit dem Ewigen [1].

Wenn nun Taurellus das Verhältniß der philosophischen Theologie zur offenbarten in das Auge faßt, so scheint er geneigt zu ihrer Unterscheidung ein formales Kennzeichen gelten zu lassen, wie ein solches ja offenbar in dem Gegensatze liegt, der ein gemeinsames Object, aber eine verschiedene Erkenntnißquelle voraussetzt. Die Philosophie hat es nicht mit dem Glauben, sondern mit dem Wissen zu thun; sie beruft sich auf keine Autorität, sondern nur auf Gründe der Vernunft, sie weiß nichts weiter, als was schon die ersten Menschen vor ihrem Fall wußten oder wissen konnten, d. h. die reinen Vernunftwahrheiten, welche keiner andern Offenbarung bedurften als des natürlichen Lichtes. Von allem diesem findet das Gegentheil bei der offenbarten Theologie statt [2]. Diesem formellen Unterschiede bleibt Taurellus auch getreu, wenn er alle, welche der philosophischen Erkenntniß Gottes nicht mächtig sind, auch für die philosophischen Wahrheiten auf die Offenbarung anweist [3]. Aber weil doch die Philosophen gewisse Wahrheiten von Gott auch durch die bloße Vernunft zu erkennen im Stande sind und

1) L. l.

2) Phil. triumph. I p. 1 sq.; p. 88; de rer. aetern. praef. p. 2; 5 sq.

3) Phil. triumph. III praef. p. 216; de rer. aetern. praef. p. 19.

Taurellus nicht zugeben kann, daß für die Philosophen die offenbarte Theologie etwas Überflüssiges sein sollte, sucht er für beide Wissenschaften auch noch einen materiellen Unterschied zu ermitteln. Hierauf beziehn sich die Untersuchungen, welche in seiner Lehre am meisten unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Sie hängen genau mit dem zusammen, was er über Vermögen und Unvermögen unserer Vernunft zur Erkenntniß festzusetzen für nöthig hält. Wir haben gesehn, daß Melanchthon zugegeben hatte, unser Vermögen zu erkennen und das Rechte zu wollen wäre zwar durch die Erbsünde geschwächt worden, aber doch wären noch gewisse angeborne Begriffe uns zurückgeblieben, welche philosophische und auch für die Theologie ersprießliche Wahrheiten aus bloßer Natur erkennen ließen. Seine Nachgiebigkeit in dieser Beziehung schien der spätern protestantischen Dogmatik zu weit zu gehen und wenn auch Flacius Illyricus mit seiner Behauptung gegen den Synergismus Melanchthon's, daß die Erbsünde die Substanz des Menschen geworden, kein Gehör fand, so blieb doch die Dogmatik der Lutherischen Kirche mistrauisch gegen jede Form der Lehre, welche die natürlichen Kräfte des Menschen zu erweitern schien. Mit dieser Richtung der Dogmatik konnte Taurellus sich nicht einverstanden erklären. Sein Begriff der Philosophie stellt sich ihr entgegen. Er fordert für sie eine Erkenntniß der menschlichen und göttlichen Dinge aus angebornen Begriffen, welche zwar durch die sinnliche Erfahrung, durch Einbildungskraft und Induction genährt werden müsse, aber auch durch diese Mittel im Wege der Vernunftschlüsse und in natürlicher

Weise sich entwickle [1]). Ja er meint, die Philosophie müßte den Grund der Theologie abgeben, weil sie uns eine Erkenntniß von Gott und von uns gewähre, ohne welche wir die Hülfe der Theologie gar nicht begehren würden [2]). Die Beispiele der heidnischen Philosophen machen ihm diesen Begriff der Philosophie einleuchtend; doch nicht allein auf sie verläßt er sich; auch der Begriff der geistigen Substanz muß ihm zum Beweise dienen. Das Wesen des Geistes findet er in der Energie des Erkennens; so lange die Substanz des Geistes bleibt, kann ihr diese Energie nicht genommen werden. Zwar Hindernisse des Erkennens können eintreten; aber das Erkennen des Wahren, das Wollen des Guten ist dem Geiste wesentlich; daß wir dagegen das Böse wählen, daß wir das Wahre nicht zu erforschen wissen, kann nur als etwas Zufälliges für uns angesehn werden. Wenn wir auch nicht immer wirklich erkennen, so bleibt doch unser Vermögen zu erkennen immer dasselbe [3]). Denn das Vermögen gehört zur Substanz und kann ohne Aufhebung der Substanz weder vermehrt noch vermindert werden. Die Substanz aber ist das Unvergängliche in der Schöpfung und mit der Substanz des Geistes ist ihre denkende Thätigkeit unzertrennlich verbunden; denn das Erkennen ist kein Leiden, kein Act der Empfänglichkeit, sondern dem Geiste eigen [4]). Die sinnlichen Eindrücke geben nur die Zeichen ab, durch welche unser Geist

---

1) Phil. triumph. p. 4; 5; 68 sq.
2) Ib. III praef. p. 218.
3) De mundo 3 p. 10; phil. triumph. p. 12 sq.; p. 42 sq.
4) Phil. triumph. III praef. p. 217.

zur Erkenntniß angeregt wird [1]). Daher kann die Erbsünde nur Hindernisse für das Erkennen herbeiführen, aber unser Vermögen zu erkennen nicht vermindern. Taurellus glaubt ihren Einfluß darauf beschränken zu müssen, daß sie uns die Unschuld geraubt, uns aus unserer innigen Verbindung mit Gott gesetzt, dadurch die Hoffnung und den Grund des glückseligen Lebens entzogen habe. Auch die Herrschaft über den Körper sei dadurch der vernünftigen Seele verloren gegangen und das Unvermögen des Menschen eingetreten die Natur zu zähmen [2]). Aber alles dies treffe nicht die Substanz des Geistes, welche unveränderlich dieselbe bleibe, sondern nur Verhältnisse und Accidenzen derselben.

Nachdem nun Taurellus die übertriebenen Vorstellungen von den Wirkungen der Erbsünde zurückgewiesen hat, sucht er Philosophie und Theologie ihrem Inhalt nach gegen einander abzugrenzen. Es geschieht dies von ihm in einer ähnlichen Weise, wie es von Melanchthon geschehen war. Er schildert uns den philosophischen Standpunkt nach dem Bilde der alten Philosophen, welche von der Offenbarung nicht erleuchtet waren und dennoch die Macht und die Eigenschaften Gottes, ja selbst seine Dreieinigkeit erkennen konnten. Daß Gott Schöpfer der Welt, daß er gütig, aber auch gerecht sei, können wir aus bloßer Vernunft erkennen. Alles, was ewig und nothwendig ist, kann als nothwendige Wahrheit durch Schlüsse der Vernunft von uns erhärtet werden; aber der Theologie bleibt es vorbehalten den nicht nothwendigen Wil-

1) Ib. p. 68.
2) Ib. p. 21 sq.; de rer. aetern. praef. p. 6 sq.

len Gottes uns zu verkünden, seinen Rathschluß zur Erlösung der Menschen; von ihm wissen wir nur durch Offenbarung [1]). Wir bedürfen aber einer Erkenntniß des göttlichen Willens über die Erlösung der Menschen zur Belebung unserer Hoffnung. Denn nach dem Sündenfall dürfen wir nicht hoffen der Gerechtigkeit Gottes zu genügen und da uns die Philosophie über die Gerechtigkeit Gottes belehrt, so würden wir ohne Offenbarung der Hoffnung auf die Seligkeit beraubt sein, vielmehr Bestrafung für unsere Missethaten erwarten müssen. Daher schließt Taurellus seine Untersuchungen über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie mit dem Satze ab, daß die Verzweiflung das Ende der Philosophie und der Anfang der Gnade sei [2]).

Daß diese Ansicht von dem Verhältnisse der Theologie zur Philosophie eine metaphysische Grundlage hat, läßt sich nicht verkennen. Sie verräth sich in dem Gewichte, welches bei der Unterscheidung beider Wissenschaften auf den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit und bei der Untersuchung über die Erbsünde auf den Gegensatz zwischen Substanz und Accidens gelegt wird. Werfen wir daher einen, wenn auch nur flüchtigen Blick auf die Metaphysik des Taurellus. In ihr begegnet uns zuerst

1) De rer. aetern. p. 6 sq.; phil. triumph. p. 88. Theologiam divinae voluntatis revelatione — — definimus et philosophiam dei cognitione, ut sola theologica vere dicantur, non quae potentiam dei, justitiam, bonitatem, scientiam et reliquas ejus virtutes demonstrant, sed quae nobis alias omnibus abstrusam voluntatem patefaciunt.

2) Ib. p. 372. Desperatio finis est philosophiae principiumque salutis. De rer. aetern. praef. p. 7.

eine Reihe von Abweichungen von der gewöhnlichen Lehrweise der Aristoteliker, wie sie in Italien herschend geworden war. Taurellus setzt sich der Behauptung entgegen, daß die Welt belebt sei; die Beweise, welche dafür aus den Schriften des Aristoteles gezogen werden, sind ihm von keinem Gewichte, andere Sätze des Aristoteles sprechen vielmehr dagegen [1]). Eben so wenig will er von einer solchen Einheit der Welt etwas wissen, welche sie als eine Substanz betrachten ließe; sie ist vielmehr nur eins, sofern sie aus mehreren Theilen zusammengesetzt ein ganzes Werk bildet [2]). In diesem Streite gegen die Italiener geht Taurellus so weit, daß er nicht allein die Pflanzenseele leugnet, weil in den Pflanzen nichts sei, was die Kräfte der Natur übersteige, sondern auch keinem Theile der Welt als solchem Seele und Belebung zuschreiben will [3]). Wir sehen hieran, daß er die Welt auf die Natur und die Natur auf das Körperliche zurückführen will. Das Geistige dagegen möchte er der Welt entziehen und ihm eine übernatürliche Bedeutung beilegen. Es läßt sich hierin wohl nicht die Neigung verkennen die Welt in dem Lichte der gemeinen Vorstellungsweise sich zu denken, welche die protestantische Theologie nährte. Die Neigung an die Lehren seiner Kirche sich anzuschließen bemerkt man deutlich in den Sätzen, welche er der peripatetischen Lehre entgegenstellt. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie verwirft er; von der Annahme eines Schöpfers hängt ihm die Überzeugung ab,

1) De mundo I, 4; 5; 8.
2) Ib. I, 9.
3) Ib. I, 4 p. 12; 8 p. 53.

daß ein Gott sei [1]). Eine wirkende Ursache kann ohne Materie nichts hervorbringen; dies ist ein Satz, welcher für alle natürliche und beschränkte Ursachen zugegeben werden muß, aber nicht für Gott; denn das Unvermögen ohne Materie etwas hervorzubringen, würde eine Unvollkommenheit sein, welche Gott nicht beigelegt werden darf [2]). Gott hat nur eine Welt geschaffen; aber doch ist nicht nothwendig nur eine Welt, weil alles von dem Willen Gottes abhängt [3]). In dieser Welt ist alles des Menschen wegen [4]). Da stellt sich nun der Gegensatz zwischen dem Zwecke der Welt, welcher ein freies Wesen hat, und zwischen der Natur, welche nur die Mittel für diesen Zweck darbietet, auf das entschiedenste heraus. Diesen Gegensatz verfolgt nun Taurellus in seinem philosophischen Nachdenken weiter und hierdurch wird er auch zu Behauptungen geführt, welche mit der Kirchenlehre nicht im besten Einklang zu stehn scheinen. Denn in jenem Gegensatze lag auch das Bestreben verborgen, welches Taurellus mit der Naturforschung seiner Zeit theilte, der Natur wenn auch nicht ihre Unabhängigkeit, doch ihr unverbrüchliches Gesetz zu bewahren und dadurch die Naturlehre vor allen Störungen zu sichern. Die Welt, lehrt Taurellus, ist so vollkommen von Gott gemacht, daß sie keiner weitern Vervollkommnung bedarf [5]). Er versteht nemlich unter der Welt die Natur, die körperlichen

1) Synops. Arist. met. 104. Posita rerum aeternitate tollitur deus.

2) Ib. 36; 66.

3) Ib. 85; de mundo III ps. III p. 197.

4) Synops. Ar. met. praef. p. 4; de mundo I, 13 p. 93.

5) De mundo I, 3 p. 11.

Dinge; von dem Menschen dagegen, dessen freier Wille den mannigfaltigsten Entwicklungen unterworfen ist, gesteht Taurellus ein, daß er einer weitern Leitung und Vervollkommnung durch Gottes Vorsehung bedarf. In Verfolgung dieses Gegensatzes verwirft Taurellus nicht allein die Lehre von der beständigen Schöpfung, sondern beschränkt auch die Vorsehung Gottes auf die freien Wesen, indem er behauptet, daß Gott die natürlichen Dinge nach der Schöpfung ihren eigenen Kräften überlassen habe. Mit der beständigen Sorge für die Natur wollte Gott nichts zu thun haben; wenn er immer unmittelbar wirksam sein wollte, wozu hätte er wohl der natürlichen Mittel bedurft? Diese äußere Wirksamkeit Gottes hat nichts gemein mit seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit, welche von Ewigkeit war [1]). Anders ist es mit den Dingen, welche nicht durch die Nothwendigkeit des Naturgesetzes ein für allemal festgestellt sind. Die Freiheit des Willens steht unter der Vorsehung und beständigen Leitung Gottes; für sie muß der Rathschluß Gottes eintreten. Die Welt ist zwar vollständig geschaffen; die Substanzen in ihr können weder der Zahl noch dem Vermögen nach vermindert oder vermehrt werden, aber der Mensch, das beste, aber auch schwächste Wesen in der Welt, bedarf einer beständigen Hülfe. Bei ihm treten die veränderlichen Accidenzen seines Willens ein und sind entscheidend für sein Heil. Durch sie der Sünde anheimgefallen ist er zwar nicht seiner Substanz, seines

1) Alpes caesae praef. p. 30. Earum itaque rerum curam deo non adscribimus, quas ipse naturae commisit, iis scilicet munitae viribus, ut ejus mandata probe posset exsequi. Synops. Ar. met. 133; 135; 142.

vernünftigen Geistes, verlustig gegangen, aber doch seiner Bestimmung entfremdet worden und doch haben wir den Zweck der ganzen Welt in ihm zu erblicken und ist die Entwicklung seines Geistes zu seinem Heil als das anzusehn, was Gott mit allen natürlichen Kräften beabsichtigt hat. Da muß nun die Offenbarung eintreten und durch die Erlösung des Menschengeschlechts dafür gesorgt werden, daß der Wille Gottes seine Erfüllung findet. Dies aber auseinanderzusetzen ist nicht das Geschäft der Philosophie, sondern der Theologie [1]).

In der Metaphysik des Taurellus theilen sich die Bestrebungen der Theologie und der Naturwissenschaften. In zwei Theilen der Welt, welche abgesondert neben einander herlaufen, finden beide ihre Vertretung. Die Natur geht ihre Bahn, wie sie nun einmal geschaffen ist, in ihren nothwendigen Gesetzen dahin und gestattet keine Eingriffe in sie, nicht einmal der Vorsehung Gottes; neben ihr hat die Freiheit des Geistes ihren Lauf und muß, weil sie willkürlichen Ausschweifungen ausgesetzt ist, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, beständig von der Vorsehung geleitet werden. So findet auch in der protestantischen Kirche etwas Ähnliches statt, was wir schon früher in der katholischen Kirche beobachtet haben; das Bestreben Weltliches und Geistliches zu scheiden, damit sie nicht in Streit mit einander gerathen, findet in Taurellus seine philosophische Vertretung; Theologie und Physik suchen sich mit einander abzufinden. Auch auf dieser Seite wird jetzt noch der Theologie der Vorrang bewahrt, nur soll

1) De rer. aetern. praef. p. 8; Synops. Ar. met. 142.

das theologische Gebiet nicht willkürlich in die nothwendigen Gesetze der Natur eingreifen dürfen, was die katholische Seite sich vorbehalten hatte.

Die Ansicht des Taurellus, daß die Theologie auf Philosophie beruhe, wie sehr sie auch von der Theologie seiner Zeit bestritten wurde, hat doch später unter andern Formen sehr allgemein sich verbreitet. Aber Taurellus ist dabei noch weit davon ,entfernt die spätere Meinung zu theilen, daß die Theologie nichts anderes als eine verkappte Philosophie sei, vielmehr erblickt er in ihr eine Ergänzung unserer Unfähigkeit in den Willen Gottes, in den Plan seiner Heilsordnung einzudringen und kann auch in dieser Beziehung als der Vorläufer späterer Lehren angesehn werden. Dennoch werden wir die Theologen, welche in seiner Lehre Gefar fürchteten, wohl nicht tadeln dürfen. Denn der Dualismus, welchen er in der Wissenschaft behauptet, beruht auf der Annahme eines Dualismus in der Welt, in dem Plane Gottes und schreitet sogar bis zu einer Beschränkung der Vorsehung Gottes fort. Hierin zeigen sich die Bestrebungen der Naturlehre, welche sich zu bilden im Begriff war. Das Übernatürliche glaubte man von der Natur absondern zu müssen, damit die Natur nach ihren unwandelbaren Gesetzen als ein Gegenstand rein weltlicher Wissenschaft begriffen werden könne. Eine Folge hiervon war, daß die Wissenschaft des Übernatürlichen nur das Willkürliche zu ihrem Gegenstande zurückbehielt, welches als einem ewigen Gesetze nicht unterworfen auch nach den ewigen Gesetzen unserer Vernunft nicht begriffen werden könne. In dieser Auffassung des sittlichen und religiösen Lebens stimmte

Taurellus mit dem großen Haufen der protestantischen Theologen seiner Zeit überein, welcher in Verfolg der nominalistischen Lehrweise alle Werke Gottes in der Schöpfung und Erlösung für etwas Gott Äußerliches, Unwesentliches und nur nach Willkür von ihm Beschlossenes ansah. In dieser Betrachtungsweise kam man zu dem außerweltlichen Gott, welchen Taurellus verehrte; in ihr bildete sich eine Theologie aus, welche den Glauben nur zur Grundlage ihrer Beweise nahm und ihre Dogmatik für gleichbedeutend mit dem Glauben hielt. Von dem alten Gedanken des Christenthums, daß der Glaube zum Wissen führen sollte, war man durch Trennung der Theologie von der Philosophie weit abgekommen.

2. Valentin Weigel.

Neben den wissenschaftlichen Untersuchungen der theologischen Schule erhielt sich aber in Deutschland eine freiere Denkweise über theologische und philosophische Dinge. Sie schloß sich an die Theosophie an. In der Fortsetzung der theosophischen Bestrebungen muß man zwei Abzweigungen unterscheiden, welche freilich nicht ohne Verschränkung unter einander blieben. Die eine entwickelte sich in der volksthümlichen Richtung des Paracelsus und erhielt sich unter den Protestanten in Deutschland, wo sie in deutscher Sprache ihre Litteratur ausbildete; das theologische Element war in ihr unstreitig überwiegend. Die andere breitete sich über die Grenzen Deutschlands aus, arbeitete sich in die Gelehrsamkeit der Zeit hinein und fand in Lateinischer Sprache ihren Ausdruck; auch sie hatte großentheils den Paracelsus zu ihrem Führer; so

wie dieser aber im Auslande nur als Naturforscher galt, so war auch dieser gelehrte Zweig der Theosophie vorherschend mit Naturwissenschaft und Medicin beschäftigt. Dem Paracelsus näher verwandt entwickelte sich jene erste Abzweigung der Theosophie früher als die andere. Diese Denkweise hatte sich aus volksthümlichen Antrieben erhoben und gewann nun allmälig auf die Gelehrten ihren Einfluß; sie verlor dadurch an der lebendigen Kraft ihrer ersten Jugend, schwang sich aber zu einer allgemeinern wissenschaftlichen Geltung empor.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebte zu Tschopau in Sachsen als Pfarrer Valentin Weigel ein sehr friedfertiges Leben, in stiller Dunkelheit mit seinen Gedanken beschäftigt. Er war 1533 zu Hayna bei Dresden geboren, hatte zu Leipzig Theologie studirt, aber auch mit Alchimie sich beschäftigt, war dort Magister geworden und dann auch auf einige Jahre nach Wittenberg gegangen, bis er zu der Stelle seiner Wirksamkeit kam, welche er bis zu seinem Tode 1588 behauptete. Bei seinen Lebzeiten hätte man nicht geglaubt, daß er in religiösen Dingen seine eigenen Wege gehe. Eine etwas freie Denkweise über die Bedeutung der Bekenntnißschriften, so wie über alle äußere Werke, verstattete ihm ohne Bedenken selbst unter die Concordienformel seine Unterschrift zu setzen [1]. Er galt als ein frommer und beredter Pfarrer. Zahlreiche Schriften, welche er in deutscher Sprache verfaßte, wurden erst nach seinem Tode bekannt, vornehmlich durch einen Schulmeister zu Tschopau, der darüber

1) Christlich Gespräch vom wahren Christenthume S. 39 f.

von seiner Stelle gejagt wurde. Erst im Anfang des 17. Jahrhunderts sind sie in Druck ausgegangen, verbreitet durch gleichgesinnte Seelen, welche auch nicht verfehlten eine Zugabe von dem Ihrigen unter Weigel's Namen wandern zu lassen, obgleich der Vorrath der echten Schriften Weigel's noch nicht durch den Druck erschöpft war.

In den Schriften, welche man für echt halten muß, ist Weigel's Weise einfach, wie sein Leben, der Ausdruck einer Gesinnung, welche in der Stille sich gebildet hat. Er weiß sich in einem entschiedenen Gegensatz gegen die Theologie seiner Zeit und beklagt die Verblendung der Schule [1]), welche er im Mangel an Philosophie sucht. Man kann wohl ohne Philosophie selig werden, wie ein Bauer, wer aber andere leiten soll, muß auch vom Lichte der Natur wissen [2]). Er hält sich jedoch für zu schwach um gegen die Blindheit seiner Zeit anzukämpfen und ist zufrieden damit für sich die wahre Erkenntniß gefunden zu haben, welche er jetzt einer stillen Gemeinde mittheilt. Wie er auf den rechten Weg gekommen, giebt er selbst an. Früher sei er selbst der Meinung gewesen, daß man nicht ohne Sprachen und Künste tüchtig sein könnte der Kirche zu dienen; da aber sei er über das Büchlein der deutschen Theologie, über Tauler's Schriften und andere Werke der Art gekommen und habe den Schalk, den Lügner in sich selbst gefunden [3]). Er weist nun auf die Quelle der Erkenntniß in uns selbst hin. Seine Weise

1) Studium universale I. 4. b. In den hohen Schulen lernet ein Viehe vom andern.

2) *Γνῶθι σεαυτόν.* Das andere Büchlein I S. 62.

3) Stud. univ. H. 4. a.

die Männer anzuführen, mit welchen er übereinstimmt und welche ihn auf den rechten Weg gewiesen haben, bezeichnet sehr deutlich die Abkunft der Lehren, zu welchen er sich bekennt. Er beruft sich auf den Platon und die Neu-Platoniker, den Plotin, den Proculus, den Hermes Trismegistus, den Dionysius Areopagita, auch auf den Hugo von St. Victor und die deutschen Prediger, den Meister Ekhart, den Tauler; Luther's Schriften sind ihm werth, besonders seine frühern; dagegen gilt ihm Melanchthon wenig; vielmehr findet er in den freier gesinnten Männern, welche mit den Wiedertäufern in Verwandtschaft oder Gemeinschaft standen, in Karlstadt, Thomas Münzer, Schwenkfeldt und andern, seine Gleichgesinnten; besonders aber ist es Paracelsus, an welchen er in der ganzen Haltung seiner Lehre bis auf Einzelheiten herab sich anschließt. Unzähligemal verweist er auf seine Schriften. Er ist nur gelehrter als dieser Theosoph, ohne dessen Dünkel und viel einfacher. Sonst hat er Freunde und Feinde mit ihm gemein. Er eifert gegen die verketzernden Theologen, weil er die Offenbarung viel weiter verbreitet findet, als sie glauben; er eifert auch gegen die falschen Physiker, welche die Wahrheit nur von außen suchen; sie soll sich dem innern Auge entdecken. Hieran schließt sich denn freilich auch eine wesentliche Verschiedenheit zwischen seiner Denkweise und der Lehre seines Meisters an. Die eigentlich physische Forschung, zu welcher Paracelsus antrieb, liegt ihm fern; nur das theosophische Element ist auf ihn übergegangen, wie es seinen theologischen Bestrebungen sich empfal. Zwar behauptet auch er, daß die Untersuchung der Natur uns nothwendig sei;

die Wissenschaft hat ihm zwei Theile, Astrologie und Theologie, jene für das Natürliche, diese für das Übernatürliche, beide gehören ihm zusammen und die Astrologie scheint ihm unentbehrlich als Wegweiserin für unsern weltlichen Beruf und selbst zur Unterscheidung der wahren und der falschen Theologie; daher geht er auch auf die einzelnen Lehren der Astrologie ein [1]; aber man wird nicht übersehen können, daß alle diese Untersuchungen bei ihm nur der Überlieferung angehören, wärend er in eigener Forschung nur den Gründen der Theologie nachzugehen bemüht ist.

An den Theologen seiner Zeit misfiel ihm nicht allein das gelehrte Wesen, sondern auch der Werth, welchen sie auf äußere Werke, auf das Hören der Predigt, auf die Ceremonien, den Genuß der Sacramente legten. Alles dies ist ihm nur eine Verunreinigung des Glaubens und der Wiedergeburt vom innern Menschen aus. Er dringt auf den Grundsatz der Lutherischen Reformation von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, nicht durch den Glauben an die Bibel oder die Sacramente, sondern durch den Glauben an den heiligen Geist, welchen Gott in uns wirket. Die Mitwirkung der Schrift, der Predigt, der Sacramente verwirft er zwar nicht, aber sie dienen ihm nur zur Erinnerung, zur Ermahnung an das innerliche Wort Gottes, welches durch seine Kraft uns erlösen soll. Wir bedürfen solcher äußern Mittel, weil die Wahrheit tief in uns verborgen, weil die Sünde in uns mächtig ist [2]. Aber auch ohne sie,

1) Stud. univ. Vorr.; γνῶθι σ. 1, 17; 18.

2) Kurzer Bericht vom Wege u. Weise alle Dinge zu erkennen 5; 8; 11.

ohne Taufe und Ceremonien würde Gott sich offenbaren können, wenn er ein reines Herz in uns fände, wie Weigel dies namentlich von seinen Freunden, den Platonikern annimmt [1]). Einkehren in sich, das giebt den wahren Frieden, die Ruhe der Seele ohne Bewegung des Gemüths, der Gedanken ohne Affect; in seinem Kämmerlein beten, das ist die wahre Theologie ohne Mühe und Arbeit. Da finden wir Christum in uns, den Gott und Menschen, unsern Lehrmeister in allen Dingen, deren wir bedürfen [2]). Aber man würde sich täuschen, wenn man glauben wollte, daß Weigel der Meinung wäre, dieser Weg der Einkehr zur Ruhe in uns selbst sollte nur zu einem trägen Brüten über die Regungen unseres Gemüths führen. Wir haben gesehn, daß er für den Theologen, welcher andere leiten soll, auch die Philosophie fordert; für den Bauer und ungelehrten Mann wird er auch eine andere Arbeit in seinem Beruf verlangen. Denn er will in Christo nicht Gott vom Menschen geschieden wissen; Gott soll in uns nichts ohne den leidenden Menschen wirken. Er ist gegen das leichte und sanfte Christenthum, welches von Ceremonien seine Hülfe erwartet [5]). Zu dem Lesen in der Bibel fordert er das Lesen in der Welt, deren Dinge alle nur eine Erinnerung an Gott sind. Denn vom Natürlichen müssen wir zum

---

1) Ib. 4. Denn Gott ist alle Augenblicke gegenwärtig und wartet vor der Thür, daß er könne eine leere und freie Seele überkommen, ob es gleich dem verfluchten Antichristo verdreust, daß Gott also gnädig und unparteiisch ist und auch andern Völkern den heiligen Geist gebe ohne die Beschneidungen, Taufe, Ceremonien etc.

2) Studium universale J. 3 ff.

3) Γνῶθι σ. II, 1 p. 61.

übernatürlichen geführt werden; in beiden Reichen müssen wir studiren, im fleischlichen und geistigen, weil Gott im Fleisch sich offenbaret hat; durch Christum soll alles offenbar werden, d. h. auswendig und inwendig [1]). Weigel hat also eine ganz allgemeine Offenbarung im Sinne. In allen seinen Werken sollen wir Gott erkennen, wie sie aus ihm herausgeflossen sind; er hat alles geschaffen, um nicht alles für sich allein zu haben. In allen seinen Werken ist das Zeugniß seines Wortes und seines Geistes; um jedoch diese in jenen zu finden dürfen wir nicht bei der äußern Schale, bei dem Schatten der Wahrheit stehen bleiben, sondern müssen die Wahrheit selbst aus ihrer äußern Erscheinung erkennen [2]).

Diese Gedanken sind der Mittelpunkt in Weigel's Lehren, daß wir eindringen sollen in das Innere der Dinge und daß sich nur in unserm Innern das Innere der Dinge uns eröffnen könne. Er konnte diese Gedanken freilich schon bei frühern Theosophen finden, auch hat er sie in seiner Anwendung nicht bedeutend erweitert; aber sie treten bei ihm in einer viel reinern und allgemeinern Weise heraus, als bei seinen Vorgängern. Indem er gegen die Kraft der Ceremonien streitet, löst er sie völlig von dem Aberglauben eines Agrippa ab; mit der Schwarzkünstelei, wie sie auch einen religiösen Schein sich geben möge, will er nichts zu thun haben; auch der chemische Proceß des Paracelsus, wenngleich er in der Über-

1) Ib. I, 2. Und erstlich nach der Natur, darnach nach der Gnaden, daß wir aus der Natur geleitet werden zu dem Übernatürlichen. Ib. I, 14; stud. univ. 2; 4.

2) Γνῶθι σ. II, 6; Kurzer Bericht 11.

lieferung ihn fortführt, kümmert ihn wenig; eben so ist es mit der kabbalistischen Wissenschaft, welche er schon deswegen nicht achten konnte, weil er der Überlieferung und selbst der Bibel einen sehr geringen Werth beilegte. Die Vernunft zu verwerfen um dagegen den Glauben zu erheben, ist ganz gegen seine Denkweise; die Vernunft ist nicht wider den Glauben; natürliche und übernatürliche Erkenntniß vollziehen sich beide nur in unserm vernünftigen Wesen [1]). Einen abgekürzten Weg in der Erkenntniß der Welt durch eine übernatürliche Überlieferung zu suchen, fällt ihm nicht ein; unbedingt zwar stimmt er dafür, daß wir den Menschen nur aus der ganzen Welt erkennen können; er bescheidet sich auch hierzu nicht fähig zu sein und ist weit entfernt sich rühmen zu wollen, daß er die Quintessenz der Dinge durchschaut habe; aber er hat Geduld und will uns ermahnen, daß wir mit Fleiß streben möchten in der Erkenntniß der ganzen Welt immer weiter zu kommen [2]). So fallen bei ihm die äußern Umhüllungen der Theosophie ab, und ihr einfacher Kern tritt zu Tage.

Dieser besteht nun in den Grundsätzen, welche von unserem neuern Idealismus oft widerholt worden sind, daß wir zwar der äußern Gegenstände zur Erregung unseres Denkens bedürfen mögen, aber doch nichts von ih-

---

1) Gegen die Kabbala ist unstreitig gerichtet Kurzer Bericht 7, wo die falschen Bücher verworfen werden, welchen wir glauben mußten nach dem Pythagorischen Ansehn, nemlich indem wir betrogen sein durch den falschen Verstand, daß die Vernunft sei wider den Glauben und wider die Gnade.

2) Γνῶθι σ. I, 4.

nen lernen, sondern allen unsern wahren Unterricht aus uns selbst schöpfen müssen. Die Dinge gewähren uns durch den äußern Eindruck nur ein Bildniß von sich, die Wahrheit des Gegenstandes können sie nicht in uns wirken. Es bedarf eines Forschens in uns um die Wahrheit zu finden. Das Urtheil kommt uns nicht von außen; es vollzieht sich nur im Urtheilenden; die Erkenntniß ist im Erkennenden, nicht im Erkannten [1]. Seine Beispiele zur Erläuterung entnimmt er als Theolog besonders von der Bibel. Wie viele gehen an ihr vorüber, ohne sie zu verstehen; sie ist ihnen ein weißer Acker und eine schwarze Saat der Buchstaben; sie wissen aber nicht, was darinnen steht. Der Buchstabe giebt nicht die Erkenntniß [2]. So ist es mit allen Dingen; nicht auf ihre äußere Form kommt es an; sie verkündet uns nur den Schatten der Dinge; das Licht der Natur aber bezeugt uns, daß die Wahrheit der Dinge in ihrem Innern liegt, aus welchem alle ihre Wirkungen hervorbringen. In dieses Innere müssen wir uns versenken; wenn wir ihre Wahrheit erkennen wollen, und wir können dies nur, wenn wir aus unserm eignen Innern schöpfen [3]. Hiervon mußte Weigel um so inniger überzeugt sein, je tiefer er die Wahrheit der Dinge erschöpfen wollte. Die Wahrheit aller Dinge beruht auf Gott; wer sie ergründen will, muß auf

---

1) *Γνῶθι σ.* 12. Judicium est in judicante et non in judicato; cognitio est in cognoscente et non in cognito.

2) Kurzer Bericht 1.

3) Ib. 11. Das Licht der Natur bezeuget, daß alle Dinge von innen heraus fließen und kommen in die äußern Dinge und daß der äußere Schatten nicht die Form mache, denn es ist unmöglich, daß der Schatten oder die Bildniß eines Dinges die Wahrheit selbst wirke.

diese letzte Ursache zurückgehn. Aber nur den Schatten, wie von ferne, nur den Fußtapfen Gottes verräth uns das Geschöpf [1]; aus solchen Zeichen müssen wir die Wahrheit erforschen und können sie nur aus unserm eigenen Nachdenken, aus unserm Innern schöpfen.

Weigel geht noch einen Schritt weiter. Auch unsere sinnliche Empfindung von den Dingen empfangen wir nicht von außen, nicht von den Dingen, sondern unsere eigene empfindende Natur muß sie aus uns herausziehen. Seine Gedanken hierüber entwicklen sich sehr einfach. Er leugnet nicht, daß der äußere Gegenstand, der Gegenwurf, wie er sich ausdrückt, eine Veranlassung der Empfindung abgebe; aber wenn nicht das empfindende Auge wäre, so würden wir nicht sehen; wenn nicht unser fühlender Leib wäre, so würden wir nicht fühlen. In uns muß die empfindende Kraft sein, damit aus ihr die Empfindung als ihre Thätigkeit hervorgehen könne; sie kann in jene Kraft nicht hineingetragen werden, sondern muß sich im Innern derselben erzeugen, indem die empfindende Kraft hierzu von dem Gegenwurfe nur erweckt wird und ihre Erkenntniß in den Gegenwurf hineinträgt [2]. Diese Lehre entwickelt sich aus dem Grundsatze der Paracelsischen Physik, daß durch äußern Einfluß nichts in die Dinge hin-

1) Ib. 7.

2) Ib. 1. — Daß das Urtheil nicht fließe vom Gegenwurfe in das Auge, sondern dargegen daß es vom Auge fließe in den Gegenwurf, — denn ein jeder kann das Gesicht haben ohne den Gegenwurf, aber nicht dargegen. Ib. 5; 9. Das Fühlen ist in dem, der da fühlet und nicht im gefühlten Gegenwurfe, aber vom äußern Gegenwurfe wird es erwecket. — — Die äußern Gegenwürfe wirken nicht die Sinne in unserm Leibe.

eingetragen werde, sondern alles aus ihrem Innern, aus dem Samen, sich gestalte, wozu die äußern Einflüsse nur Erweckungen abgeben könnten [1]) So kommt alle Erkenntniß von innen, nicht weniger die sinnliche Erkenntniß der Erscheinungen, als das tiefere Verständniß ihrer Bedeutung. Wenn nicht die Wahrheit in uns läge, würden wir von ihr keine Kunde haben [2]). Durch die Betrachtung des Gegentheils der Erkenntniß wird Weigel in dieser Lehre nur bestärkt. Wenn die Erkenntniß von außen käme, so würde sie in allen Erkennenden in gleicher Weise sich vollziehn, weil die äußere Welt eine und dieselbe ist. Aber die Verschiedenheit der Meinungen, der Irrthum, die vielen Ketzereien beweisen uns, daß die Wahrheit von einem jeden in seiner eigenen Weise gedacht wird. Eben so würde es auch keinen Zweifel geben, wenn in einem jeden die Welt in ihrer objectiven Weise sich darstellte. Nur weil wir in der Erkenntniß der Dinge unserm eigenen Willen folgen müssen, werden wir in Irrthum und Zweifel verstrickt [3]).

Wir haben schon bemerkt, daß Weigel hierbei an die höchsten Aufgaben der Wissenschaft festhält. Wir sollen die Welt, wir sollen Gott erkennen; das ist eine doppelte Art der Erkenntniß, die natürliche und die übernatürliche; wir haben einen doppelten Gegenwurf, den endlichen und zeitlichen in der Welt und den unendlichen und ewigen

---

1) Ib. 11; *Γνῶθι σ.* I, 8.

2) Kurzer Bericht 5. — Daß alle Wahrheit zuvor in uns verborgen liege und nur vom Gegenwurf erweckt werde; sonst könnte man keine Kundschaft geben, wo nicht die Wahrheit in uns wäre.

3) Ib. 1; 5.

in Gott, und so müssen wir auch eine doppelte Erkenntniß haben, des Endlichen und des Unendlichen [1]). Dabei vollzieht sich aber doch alles Erkennen in uns und wir erkennen in ihm immer nur uns, unsere Kräfte, unsere Entwicklungen. Daher bleibt nichts anderes übrig, als daß wir in uns alles erkennen und alles sind. Lernen ist das werden, was wir lernen; das Innere, das wahre Sein der Dinge müssen wir uns aneignen, wenn wir sie erkennen sollen. Da wir nun alles lernen sollen, so müssen wir auch alles werden können und da alles unser Werden aus unserm Sein hervorgeht, so müssen wir auch ursprünglich dasselbe sein, was wir erkennen sollen; wir müssen mithin alles sein. So wie das Firmament ganz außer dem Menschen ist, so ist es nicht minder ganz im Menschen, und eben so ist es mit Gott. Dieser Sinn liegt in der Lehre von der Verkörperung Christi in uns, in welcher Mensch und Gott sich vereinen [2]).

In der Nachweisung, daß wir die ganze Welt in uns tragen, schließt Weigel sich genau an den Paracel-

---

1) Ib. 2. Doch scheint ib. 7 auch in der Erkenntniß der Natur eine Erkenntniß des Unendlichen angenommen zu werden, unstreitig weil der Gegensatz nicht deutlich heraustritt, wie wir noch weiter sehen werden.

2) Stud. univ. 1. Also ist das Firmament ganz außer dem Menschen und ganz in dem Menschen. — — Lernen ist sich selber kennen, — — ja lernen und studiren ist eben das werden, das wir lernen. Ib. H. 1. b. Du lernest die Welt, du bist die Welt. Darum ist dir möglich zu lernen **astronomiam**, **physicam**, **philosophiam**, **alchimiam**, **magiam**, Künste, Sprachen, Handwerke; denn dies alles ist in dir und du bist es selber **originaliter**. Das bezeugestu mit dir selber durch dein Lernen, daß du eben das werdest, was du gelernet hast. *Γνῶϑι σ.* I, 12.

sus an. Er unterscheidet im Menschen Fleisch, Geist und Seele und legt ihm darnach auch ein dreifaches Auge für das Sinnliche, das Geistige und das Ewige bei, den Sinn, die Vernunft und den Verstand [1]). Den Leib oder das Fleisch denkt er sich als zusammengesetzt aus allen Elementen, ja aus allen Arten der Dinge, damit wir alle Dinge sinnlich empfinden können; der Geist ist vom Firmament, ein feiner Körper, in ihm liegen alle Künste und Wissenschaften, welche wir lernen sollen; er ist aber doch nur sterblich, weil alles zurückkehren muß in das, woraus es gekommen ist; nur die Seele ist unsterblich und auch allein zur Erkenntniß Gottes tüchtig, weil sie vom Ewigen, von Gott ist [2]). In seiner Lehre vom Fleische und vom Geiste des Menschen kommen Äußerungen vor, in welchen man materialistische Ansichten sehen könnte. Aber der tiefere Grund seiner Lehre ist nicht materialistisch; vielmehr geht er darauf aus alles Körperliche nur als Äußerung einer innern Kraft zu betrachten. Denn den Dingen kommt nichts von außen; alles entwickeln sie aus einer ihnen inwohnenden Kraft und der Sinn des Fleisches und der feine siderische Geist empfangen nichts, was nicht in ihnen läge, sondern werden nur vom äußern Gegenwurf sei es der einzelnen Geschöpfe, sei es des Firmaments zu ihren eigenen und innern Thätigkeiten erweckt [3]) Zuletzt ist es immer die höhere Kraft,

---

1) Es finden hier auch dieselben Schwankungen über Seele und Geist statt, wie bei Paracelsus; auch wird die Imagination in einer etwas unsichern Stellung eingeschoben. Vergl. γνῶθι σ. I, 2; 9; 10.

2) Ib. I, 3; 6; 17.

3) Der güldene Griff 1; 15.

welche von oben her alle unsere Thätigkeiten sich entwickeln läßt. Von oben herab dringt alles Licht in die tiefern Schichten des Verständnisses; der Sinn wird nur durch die Einbildungskraft, die Einbildungskraft nur durch die Vernunft, die Vernunft nur durch den Verstand und zuletzt durch Gott erleuchtet und das Obere kann wohl sein ohne das Niedere, aber nicht das Niedere ohne das Obere [1]) So ist alles vom Geiste Gottes abhängig, die Welt spiegelt nur Gottes Wirkungen ab, sie ist der Schatten, der Buchstabe, welcher ihn offenbaren soll. Hierauf beruht die Überzeugung, daß wir das Ganze der Welt und die Offenbarung Gottes in uns tragen. Zwar beruft sich Weigel auch auf die Lehre des Paracelsus von der Schöpfung des Menschen aus dem Erdenkloß, daß er als die kleine Welt aus der großen Welt gemacht worden, daß er die Vollendung der Schöpfung sei und die Quintessenz, den Begriff aller Dinge in sich trage; aber viel unmittelbarer drückt es den Grund seiner Überzeugung aus, wenn er dabei zuletzt auf die Allmacht Gottes sich beruft, welche die große Welt in eine Faust fassen und in der kleinen Welt des Menschen zusammenschließen könne [2]).

---

1) Ib. 8; γνῶθι σ. I, 10.

2) Ib. I, 4. Auf daß nun der Mensch ein Begriff wäre und ein Beschluß allen Geschöpfen und gleich als ein centrum und Punct allen Creaturen, auf welchen alle Creaturen sehen sollten und ihn als einen Herrn erkennen, hat Gott wollen den Menschen nicht aus nichtes, sondern aus etwas, das ist aus der großen Welt formiren; denn einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er diese große Welt fassen kann in eine Faust, das ist in den microcosmum beschließen.

Diese Schöpfung des Menschen ist nun, wie Weigel sie denkt, keinesweges nur eine willkürliche Annahme; sie fließt vielmehr aus der allmächtigen Weisheit Gottes mit Nothwendigkeit. Die schöpferische Macht Gottes konnte sich nur in einer vollkommenen Welt offenbaren; sie konnte daher auch die Welt nicht ohne ihre Vollendung lassen. Sie erweist sich auch nicht so, daß ihre Gaben, welche sie dem einen verleiht, dadurch dem andern entzogen würden; vielmehr die Fülle der Gottheit ist so reich, daß sie immer noch das Ganze zu verleihen hat, wenn sie es auch bereits verliehen haben sollte. Der Mensch sollte alles haben, was in Gott ist; alles, was dem einen Menschen verliehen wurde, sollte aber auch der andere erhalten; denn wir alle sind gleich begabt von Gott, jeder hat dasselbe empfangen, was der andere, und wenn Gott dem Menschen die ganze Welt gab, dennoch blieb sie noch immer ganz und die Engel und alle vernünftige Wesen sollten nicht minder in ihr den ganzen Schatz des göttlichen Reichthums empfangen [1]) Hierin erweisen sich die idealistischen Grundsätze Weigel's wohl am stärksten. Da ist kein Gedanke daran, obgleich Paracelsus dies stark

1) Ib. II, 6. Auf daß sich das ewige Gut ausgieße, — — hat es ihm gemacht und geschaffen ein Gleichniß und Bildniß, nemlich die vernünftige Creatur, — — daß dieselbe ganz und vollkömmlich besäße und innen hätte alles, wie er selber. Ib. II, 13. Wir sind auch gleich begabet von unserm Schöpfer und hat einer so viel als der andre. Stud. univ. 3. Die Welt ist ein Mensche worden und ist die Welt blieben, wie die Schrift zeuget. Gott der Herr schuf den Menschen aus dem Erdenkloß, das ist er machte den Menschen aus der Welt, daß der Welt nichts abginge; er machte das Weib aus dem Manne und der Mann blieb ganz. Ib. 4.

hervorgehoben hatte, daß der Mensch als Geschöpf beschränkt sein müßte; vielmehr wird geltend gemacht, daß er als Vollendung der Schöpfung des allmächtigen und allweisen Gottes ohne Schranke die Vollkommenheit seines Schöpfers überkommen haben müsse. In den natürlichen Dingen hat zwar ein jeder Mensch seine besondere Bestimmung, aber dies betrifft nur das Fleisch und das Werkzeug, welches nicht der rechte Mensch ist; denn der rechte Mensch ist nur der, welcher durch das Werkzeug sieht und erkennt [1]). Die Vollkommenheit der Geschöpfe wird nun freilich nur für die vernünftigen Wesen, für die Menschen und die Engel, behauptet; aber in ihnen sieht Weigel auch die Vollendung und das wahre Wesen der Schöpfung. Er behauptet da im weitesten Sinne die Gleichheit aller Geschöpfe, weil sie alle in ihrem Wesen die Vollkommenheit ihres Schöpfers abbilden müssen. Kinder und Narren sollen wir nicht verachten; nur im Äußern haben sie ihre Gebrechen; was an ihnen der wahre Mensch ist, Kunst, Weisheit, Vernunft und Verstand, das ist eben so gut als Du. Nicht einmal der Teufel wird hiervon ausgenommen; sein Wesen ist noch gut; alles gilt gleich vor Gott; alles ist in ihm eins und bleibt eins. Alle Natur ist gut, gleich ihrem Schöpfer [2]). Weigel's Überzeugung wurzelt in dem Gedanken, daß die

1) Γνῶθι σ. I. 7; 15; 18.

2) Ib. I, 7; II, 2 S. 66. Das Wesen eines jeden Dinges und die Natur an ihr selbst ist sehr gut, ja Gott selbst. Stud. univ. K. 1. b. Doch solltu wissen, daß des Teufels Wesen noch gut sei und daß Engel und Teufel Gott gleich gelte, Himmel und Hölle. Denn omnia adhuc sunt unum in deo. — — Wir sind alle gleich in beiden Lichtern.

geistigen Gaben, welche die Wahrheit der Dinge ausmachen, ohne Schranken sich mittheilen und niemand durch den Besitz der Andern in ihnen verkürzt wird.

So wie nun die Nothwendigkeit behauptet wird, daß Gott seine Vollkommenheit in seinen Geschöpfen bewähre, so ergiebt sich auch, daß wir die ganze Vollkommenheit Gottes in seiner schöpferischen Thätigkeit zu erblicken haben. Gott und Schöpfer ist eins. Weigel weiß die himmlische Eva, die Weisheit Gottes, durch welche er alles geschaffen hat, von Gott nicht zu trennen. Seine Vollkommenheit hat Gott nicht allein für sich haben, er hat sie auch offenbaren wollen, damit Zeit und Ewigkeit sich zusammenfänden. Ohne die Zeit würde die Ewigkeit nicht ganz sein; ohne die Schöpfung würde Gott nicht seinen Willen haben; wenn er nicht Schöpfer wäre, würde er nicht Gott sein [1]. In allem Lernen lernen wir nur uns selbst; eben so schafft Gott in allem Schaffen nur sich; er erkennt sich selbst in seinen Geschöpfen und liebt sich in ihnen [2]. Genug die innige Verbindung des Geschöpfes mit dem Schöpfer, das innere Leben des Gedankens in dem Wesen des Denkenden schließt jeden Versuch aus eine Trennung des Schöpfers von seinen Geschöpfen eintreten zu lassen. Die Geschöpfe Gottes sind seine Gedanken, sein Wille. Derselbe Grundsatz, welcher für die vernünftigen Geschöpfe geltend gemacht wird, daß sie nur

---

1) *Γνῶθι σ.* II, 6; stud. univ. 4. Die himmlische Eva hat in Anfang Gott zum Gotte gemacht, zum Schöpfer; sie ist die Mutter aller Lebendigen, durch sie kömmet alles an Tag, ohne sie wäre kein Gott, keine Creatur, nur Ewigkeit ohne Zeit.

2) Kurzer Bericht 6; stud. univ. K. 1. b.

in ihrem Innern erkennen, leben und sind, findet seine Anwendung auch auf Gott. Er wird von Weigel auch für ausreichend gehalten worden sein einer jeden Vorstellungsweise, welche den Unterschied zwischen Gott und Welt aufheben möchte, einer jeden pantheistischen Neigung zu begegnen, indem er vor allen Dingen einem jeden Wesen sein eigenes Denken, Wollen und Sein bewahrt. In der That macht Weigel nicht die geringste Anstrengung sich von dem Verdachte zu reinigen, als wollte er Schöpfer und Geschöpf in einander zerfließen lassen.

Das eigene Sein der Geschöpfe führt ihn zu der Behauptung ihres freien Willens. Zunächst beweist derselbe sich in unserm weltlichen Leben vor dem Sündenfall und nach ihm [1]). Da wird uns ein eigenes Wirken zugeschrieben in unserm weltlichen Erkennen. Durch unser eigenes Urtheil sollen wir die Dinge erkennen, sammt und sonders, um uns selbst in ihnen als die kleine Welt zu erkennen; denn vom Natürlichen sollen wir zum Übernatürlichen geleitet werden [2]). Diese Freiheit in unserm weltlichen Leben und Erkennen ist eine durchaus innerliche Entwicklung, in welcher wir uns selbst bestimmen; nach der Weise Weigel's wird dabei auf das Äußere wenig oder gar kein Gewicht gelegt. Er ist davon überzeugt, daß sich dasselbe schon zu unserm Besten fügen werde,

---

1) Stud. univ. 5. Die vernünftige Creatur muß haben einen ungenötigten Willen, — — auf daß sie nicht zu klagen hätte, sie müsse gezwungen böse sein oder gut. Die geschaffene Bildniß Gottes erforderte es nicht anders, denn daß ein freier Wille bliebe für und nach dem Fall.

2) Γνῶθι σ. 1, 2; 12.

wenn nur alles in unserm Innern gut bestellt ist. Dieselbe Freiheit des Willens wird nun auch für unser übernatürliches Leben in Anspruch genommen. Nicht ohne den Menschen will er unsere Erleuchtung im göttlichen Lichte, sondern aus ihm und durch ihn vollbringen lassen. So wie das Böse aus uns hervorgeht, so wird auch die Neugeburt durch die Gelassenheit unseres eigenen Willens bewirkt [1]). Aber in der Betrachtung dieser Seite unseres Lebens glaubt Weigel doch die Freiheit des Menschen gegen die Allmacht Gottes zurückstellen zu müssen. Nur Gelassenheit, nur Leiden und Stillehalten gegen die Wirkungen Gottes empfielt er uns; die übernatürliche Erkenntniß ist ihm ein Vorgang, welcher nur leidentlich sich in uns vollziehe. Da soll das Erkennen nicht aus dem erkennenden Auge, sondern aus dem Gegenwurfe kommen, welcher uns erleuchte. Er würde glauben sonst mit den Pelagianern stimmen zu müssen, daß der Mensch könne gerecht gemacht werden durch eigene Kräfte [2]). Die Nachwirkungen der ältern Mystik sind in diesem Punkte nicht zu verkennen. Wir sollen da verzichten auf uns selbst. Wärend uns sonst empfohlen wird uns selbst zu suchen

---

1) Ib. I, 13. Obwohl die göttliche übernatürliche Erkenntniß von Gott kommet, so kommet sie doch nit ohne den Menschen, sondern in, mit, aus und durch den Menschen. Ib. II, 9. So muß auch die Besserung, die Wiederbringung oder Neugeburt durch Christum alleine in dem Willen vollbracht werden. — — Und wie die Sünde und das Böse geschieht durch Annehmlichkeit eigenes Willens, also geschieht die Versöhnung durch Gelassenheit eigenes Willens.

2) Kurzer Bericht 2; 6. Noch eine Erkenntniß ist zuzulassen, die sich ganz und gar leidlich hält, als nemlich die übernatürliche Erkenntniß, — — also wenn die Erkenntniß fleußt aus dem Gegenwurfe gleich als in ein reines und leeres Auge. Γνῶθι σ: I, 13; II, 6.



zu unserer Selbsterkenntniß, wird in dieser Richtung der Gedanken vielmehr nur Böses darin gefunden, wenn wir uns selbst suchen, und sogar von Christo gesagt, er hasse sich selbst [1]) In demselben Sinne wird alsdann auch der freie Wille verschmäht; er ist den Wirkungen der Sacramente entgegen; nur im gefangenen Willen ist Seligkeit [2]) Dem freien Willen werden auch seine Werke folgen müssen. Die natürliche Erkenntniß, welche er vollzieht, erscheint daher nur als ein Zusatz des Falschen, welcher die Unseligkeit unseres Lebens bewirkt. Die rechte Erkenntniß dagegen ist ohne Mittel; vor Adams Fall war sie vorhanden; da bedurften wir des Unterrichts durch das Gestirn nicht, da waren wir auch frei von den Einflüssen des Gestirns. Wir erfahren aber hieraus auch, daß die Freiheit des Willens, welche uns für unser natürliches Leben zugestanden wurde, nicht die rechte Freiheit ist. In ihr sind wir gebunden durch unser Gestirn, durch unsere natürliche Geburt, in welcher uns eben unsere künftigen Schicksale vorherbestimmt sind, so daß sich unser ganzes natürliches Leben von der Astronomie vorhersehen läßt. Erst durch die Wiedergeburt werden wir wieder frei von der Naturgewalt des Gestirns und werden alsdann in der Gebundenheit unseres Willens die wahre Freiheit der Kinder Gottes haben [3]).

Es ist nun wohl ersichtlich genug, daß in diesen Lehren ein doppelter Begriff von Freiheit und Abhängigkeit herscht und verhindert eine stetige Lehre von unserm weltlichen

1) Ib. II, 3; 12.
2) Kurzer Bericht 11; stud. univ. 5.
3) Kurzer Bericht 3; 4; γνῶθι σ. I, 13; 17.

Leben und seinem Verhältnisse zu Gott durchzuführen. Man wird wohl sagen können, Weigel habe die Punkte, welche festgehalten werden müssen, richtig eingesehn; aber die Mittel sie zu vereinigen erkannte er nicht. Er will die Wahrheit unseres weltlichen Lebens behaupten, daher vertheidigt er unsere Freiheit; er will unsere Abhängigkeit von Gott in allem, was wahr und gut, nicht aufgeben, daher gestattet er nicht, daß unser Verhältniß zu Gott nach demselben Maße gemessen werde, nach welchem unser Verhältniß zu den weltlichen Dingen zu beurtheilen ist. Über diese entgegengesetzten Richtungen seiner Lehre wird er zu den äußersten Annahmen getrieben. Weil Gott uns ganz in seiner allmächtigen Hand hält, wir aber im weltlichen Leben von ihm zu unserer Freiheit abfallen, so ist dieses Leben auch erst durch den Fall Adams entstanden. Um aber nun dem weltlichen Leben sein Recht zu bewahren wird auch der Fall Adams von Weigel für etwas durchaus Nothwendiges gehalten, ohne welches die Schöpfung der Welt und der Menschen umsonst sein würde. Durch die Zeit sollen wir zur Ewigkeit geführt werden; durch das Böse müssen wir zum Guten, zu unserm Ursprung zurückkehren [1]). Aber von der andern Seite wird auch das Böse und der Durchgang durch das ganze weltliche Leben nur als ein Schatten angesehn und als etwas durchaus Unwesentliches, was die Substanz der Dinge

---

1) Stud. univ. G. 1. a. Aus diesen Worten sollen wir verstehen, daß diese Welt umsonst geschaffen wäre, ja der Mensch wäre nichts nütze gewesen, so er blieben wäre im Paradies. Γνῶθι σ. II, 19. Aus der Zeit werden wir geführt zur Ewigkeit; — — also durch das Böse wird man gehandleitet zum Guten als zum Ursprung.

nicht treffe. Das Böse ist nur ein Mangel, nichts, was irgend ein positives Sein in Anspruch zu nehmen hätte. Die Sünde besteht nur im Wollen und das Wollen ist ein Accidens, ein Zufall, welcher das Geschöpf in seinem Wesen unverändert läßt, wie es zuvor war; denn was Gott im Geschöpfe als sein ewiges Wesen gesetzt hat, das bleibt ewig, und selbst Judas und der Teufel werden durch die Sünde nur in weltlichen Eigenschaften und natürlichen Zufälligkeiten, aber nicht in ihrer ewigen und guten Substanz geändert [1]. Hieraus zieht Weigel auch die Folgerung, daß die Wiedergeburt und die übernatürliche Erkenntniß den vernünftigen Geschöpfen nichts zusetze; sie ändert ihr Wesen nicht [2]. Er hat aber nicht nöthig, wie andere Theologen, zu einer übernatürlichen Erhöhung der vernünftigen Geschöpfe seine Zuflucht zu nehmen, weil er davon überzeugt ist, daß die göttliche Allmacht und Weisheit sie ursprünglich vollkommen in ihrem Wesen gemacht hat und daß sie auch in diesem vollkommnen Wesen ohne Veränderung bestehen müssen.

In diesen Gedanken über die unveränderliche Substanz des Menschen verräth sich der alte Fehler der Platonischen Schule, aus welcher diese theosophische Lehre

---

1) Ib. II, 2. Dieweil nun die Sünde im Wollen geschieht und nit im Wesen, so ist sie nicht eine Substanz, sondern ein accidens oder ein Zufall. Darum bleibet die abgefallene Creatur eben das sie zuvor ware nach dem Wesen und Natur. Ib. II, 19. Das Zufällige an den Dingen wird auch als die Qualität derselben bezeichnet, was für den Sprachgebrauch Böhme's zu merken ist. Der Grundsatz heißt: **substantia manet eadem, sed non talis.**

2) Ib. II, 2. Die Wiedergeburt durch den Glauben ändert nicht den Menschen an Wesen oder Natur.

sich herausgebildet hatte. Vor andern Lehren ähnlicher Art zeichnet sie sich dadurch aus, daß sie die Beschränkungen beseitigt, welche man der schöpferischen Macht Gottes gesetzt hatte, als könnte sie nur unvollkommene Geschöpfe hervorbringen, daß sie daher für die wahren Substanzen der Welt, die vernünftigen Geschöpfe, das volle Ebenbild Gottes einfordert und damit auch ihren idealistischen Neigungen zu genügen weiß, welche sie alle Entwicklungen unseres sinnlichen und vernünftigen Lebens nur als innere Acte der uns inwohnenden Kraft betrachten läßt. Aber sie erkennt dabei die Bedingungen nicht an, unter welchen die Wirksamkeit Gottes in den vernünftigen Wesen steht, sie verkennt das Wesen der Vernunft, wenn sie die Vollkommenheit der vernünftigen Geschöpfe in ihrem ursprünglichen Wesen sucht und sie nicht als eine Frucht ihres freien Lebens betrachtet. Wir dürfen ihr zwar nicht absprechen, daß sie eine Ahndung davon hat, daß wir durch unser Leben in der Welt zu unserer Vollkommenheit gelangen sollen; sie würde sonst nicht zur Theosophie gehören, welche Gott in der Welt schauen will [1]); aber sie verschüttet sich diese Ahndung, weil sie nicht zur klaren Einsicht sich zu bringen weiß,

1) **Ib. I, 21.** O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht sei. Aus der Welt bin ich gemacht und bin in der Welt und die Welt ist in mir. Ich bin auch von dir gemacht und ich bleibe in dir und du in mir. Aus der Welt bin ich und die Welt träget mich, sie umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Ich bin ihr Kind und Sohn; sie ist worden, was ich bin, und ich blieben, was sie ist; denn alles, was in der großen Welt ist, das ist auch alles in mir geistlich. Darum bin ich und sie eins und mag ohne sie nit sein noch leben.

daß unsere Vernunft nur durch ihre Arbeit von ihrem unbewußten Vermögen zur Wirklichkeit und zum Bewußtsein ihres Seins gelangen kann. Daher kommt es, daß Weigel mit dem Gedanken an unser weltliches Leben unmittelbar den Gedanken an die Sünde verbindet und unsere Arbeit nur darauf richtet das Böse von uns abzuwehren, ohne daß dadurch etwas Neues, etwas anderes als unsere ursprüngliche Substanz gewonnen würde. Aus demselben Grunde fließt ihm auch der falsche Gegensatz zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß, welcher aus der Grundansicht Weigel's nicht abgeleitet werden kann. Denn diese verleugnet sich nicht, daß Gott aus seinen Werken in natürlichem Wege vollkommen erkannt werden kann, weil er in seiner schöpferischen Thätigkeit unbeschränkt waltet und sein ganzes Wesen offenbaret [1]. Wenn er es daher für nöthig hält erst durch die Sünde uns hindurch zu führen nnd alsdann durch den gottergebenen Sinn das übernatürliche Leiden Gottes und in ihm das Bewußtsein unserer gotterfüllten Substanz uns zuwachsen zu lassen, so können wir dies nur für einen Umweg ansehn, welchen er einschlägt, weil es ihm nicht einleuchtet, warum wir durch die Mühen des Lebens hindurch müssen, obgleich uns Gott in seiner Schöpfung die ganze Fülle seiner Wahrheit verliehen hat.

3. Jacob Böhme.

Die theosophische Lehre, welche von der Gelehrsamkeit so wie der Theologen, so der Naturforscher sich ab-

1) Kurzer Bericht 7.

gesondert hatte, blieb Eigenthum einer kleinen stillen Gemeinde, welche nur in einem sparsamen Verkehr sich fortpflanzte, nur selten ihre Stimme erhob und von ihrem Dasein Kunde für das allgemeine öffentliche Leben gab. Daher laufen die Fäden ihrer Überlieferung sehr im Verborgenen. Man weiß kaum, woher die Männer, welche sie verkündeten, ihre Anregung schöpften, noch wie sie wieder in Andern wirkten. Dennoch würde man sich täuschen, wenn man glauben wollte, sie wären ohne eine fortlaufende Überlieferung gewesen.

Hiervon giebt uns Jacob Böhme ein Zeugniß. Obgleich er eines armen Bauers Sohn und ohne alle gelehrte Kunde geblieben war, klingen doch in ihm dieselben Töne nach, welche wir von den wiedertäuferischen Zeitgenossen Luther's, von Theophrastus Paracelsus und Valentin Weigel vernommen haben. Im Jahre 1575 zu Alt-Seidenberg nahe bei Görlitz geboren lernte er in der Schule nur nothdürftig lesen und schreiben und hütete das Vieh bis er zu einem Schuhmacher in die Lehre gethan wurde. Nachdem er seine Lehrzeit hinter sich hatte, wanderte er einige Jahre nach Handwerksgebrauch, wurde Meister, und ließ sich zu Görlitz häuslich nieder, wo er mit Frau und Kindern ein untadelhaftes, friedfertiges und frommes Leben führte. Schon in seinen Knabenjahren hatte er wunderbare Gesichte gehabt. Sie wiederholten sich in späterem Alter zu verschiedenen Malen und versetzten ihn in eine Stimmung von anhaltender Dauer, so daß er das Innere der Dinge durch ihre äußere Gestalt hindurch zu erschauen, ihre Kräfte zu sehen, die Sprache der Natur zu verstehn glaubte. In Folge einer

solchen Verzückung schrieb er 1612 seine erste Schrift, Morgenröthe im Aufgang. Sie wurde von einem Adligen seiner Bekanntschaft in Abschrift genommen und verbreitet. Dem ersten Geistlichen der Stadt gab sie Anstoß. Von der Kanzel herab ließ er seinen Eifer gegen Böhme aus und der Magistrat wurde dadurch veranlaßt gegen den Stillen im Lande zu untersuchen und ihm ferneres Schreiben zu verbieten. Sieben Jahre hielt Böhme sich zurück. Doch verbreitete sich indessen der Ruf des Wundermannes, wie ihn seine Freunde nannten, über die Lausitz, Schlesien, Sachsen; aus der Gegend von Nürnberg kamen die Erkundigungen nach dem ungelehrten Manne, der aller Sprachen kundig sein sollte. Seine Bedenken, ob er gegen das Gebot seiner Obrigkeit schreiben dürfe, ließen sich heben. Nach einer neuen Bewegung seines Geistes fing er nun an eine ziemliche Anzahl von Schriften niederzuschreiben und sogar drucken zu lassen, unter beständiger Anfechtung der Geistlichkeit, in Gefar von der weltlichen Obrigkeit aus seinem Wohnorte vertrieben zu werden, aber getragen von einem geduldigen Sinn, welcher den äußern Ordnungen des geistlichen und weltlichen Regiments sich unterwarf ohne in ihnen die höchste Richtschnur für sein Leben zu finden. Gegen seine Widersacher hatte er ein freies Wort, aber auch demüthige Unterwerfung unter einen höhern Richterspruch, so daß billige Theologen die Unsträflichkeit seiner Haltung nicht verkennen mochten. In einer unansehnlichen Gestalt gewann dieser Mann viele Herzen in der stillen Gemeinde, welche innerhalb der protestantischen Kirche sich gebildet hatte, ja er erhob sich in ihr zu einem still verehrten Haupte, ohne

alle Mittel der Kunst, nicht in jähem Anlauf einer leidenschaftlichen Bewegung, sondern nur durch den Schwung seiner Gedanken, durch die Macht einer fruchtbaren Phantasie und einer in sich befriedigten Seele. Er hatte Muße seine Schriften zu verfassen. In seinem Handwerke war er heruntergekommen; von seinen Freunden wurde er unterstützt. So hat er in den 5 Jahren von 1619 bis 1624, wo er starb, nur durch seine Schriften und durch Unterhaltungen, in welchen man seinen Unterricht suchte, für die Verbreitung seiner Denkweise gewirkt.

Der hoffärtigen Gelehrsamkeit ist Böhme ein Stein des Anstoßes. Ohne Schulgelehrsamkeit weiß er tiefer in das Wesen der Dinge einzudringen als andere, welche von der Meinung aller Welt wissen. Er ist ein Beweis davon, wie viel die Seele ohne künstliche Beihülfe zu finden weiß, wenn sie eifrig sucht. Aber auch davon giebt er ein Zeugniß, durch wie viele verborgene Canäle der Mensch mit der Stimmung und der Bildungsstufe seiner Zeit zusammenhängt. Wie weit er auch abwärts von dem Strome des wissenschaftlichen Verkehrs wohnen mag, wenn er nur wissenschaftlichen Sinn hat, dieser Strom ergreift ihn doch. Böhme faßte die Aufgaben der Wissenschaft, in deren Verständniß er sich hineingearbeitet hatte, in einer Weise auf, welche der Theosophie seiner Zeiten sehr nahe liegt. Es ist zweifelhaft, ob er aus den Schriften der Theosophen geschöpft hat; in seinen Werken wird nur die Bibel erwähnt; aber ohne Zweifel hat er aus mündlicher Überlieferung Kunde von den theosophischen Lehren erhalten. Seine Schriften zeugen da-

von, daß er nicht ohne Nachhülfe seiner Freunde war. Sein Biograph, Abraham von Frankenberg, der im vertrauten Umgange mit ihm lebte, verräth uns den Kreis der Gedanken, in welchem seine gelehrtere Umgebung lebte, indem er auf die Zeugnisse des Dionysius Areopagita, der Deutschen Mystiker, des Nicolaus Cusanus, der neueren Platoniker, des Paracelsus sich beruft. Er nennt uns überdies Ärzte und Chemiker, mit welchen Böhme in Verkehr stand. Gewiß schöpfte Böhme aus den Tiefen seines gottseligen Gemüths die Anschauung der Dinge, welche seinen Lehren zum Grunde liegt; aber indem er sie zu einem Verständniß der Welt in ihren physischen Erscheinungen und in der Geschichte der Völker ausbreiten wollte, war er genöthigt zu einer Reihe von Überlieferungen, welche nur in verworrenen Umrissen ihm vorschwebten, seine Zuflucht zu nehmen. Daß ihm hieraus ein buntes Gemisch phantastischer Bilder und Meinungen hervorging, war unvermeidlich. Es wäre leicht ihm seine Irrthümer und Widersprüche in der Physik und in der Geschichte nachzurechnen; man kann ihm nachweisen, wie er an Zerrbildern sich abarbeitete, indem er unter der Hülle der wirklichen Welt, welche sich zur Übersicht zu bringen ihm jedes ungetrübte Mittel fehlte, ihren tiefern Kern zu erschauen sich vermaß; aber man wird mit seinen voreiligen Blicken in verborgene Geheimnisse sich versöhnen, wenn man die kindlich spielende Seele verstehn lernt, welche nur Figuren der Wahrheit in ihrer dichterischen Phantasie zu deuten und anzudeuten versucht. Die Weise seiner Bildung versetzt uns in jene ersten Anfänge der Wissenschaft zurück, in welcher noch keine Litte-

ratur war, in welcher man noch mit kindlichem Glauben an der mündlichen Überlieferung hing. Mit Unrecht würde man es ihm als seine Schuld anrechnen, daß er die Überlieferungen der Paracelsischen Schule nicht mit den Augen des Zweifels betrachtete, sondern sie in seine physische Weltanschauung zu verarbeiten suchte. Auch in die Zeiten versetzt er uns zurück, wo die Philosophie sich erst aus der Poesie herausarbeiten sollte. Er ist wie eine verspätete Frucht in der Reife der Zeiten, in welcher er auftrat, nur daraus zu erklären, daß er aus den tiefern Schichten der Gesellschaft hervorging, welchen nur in spärlicher Weise die wissenschaftliche Bildung zufließt, nur deswegen unserer Beachtung werth, weil er den gesunden Trieb verräth, welcher aus diesen Schichten herauf uns noch immer weiter frisches Leben zuführen soll. Dieser Stellung gemäß hat der philosophische Gedanke, welcher bei ihm durchbrechen will, auch nur wenig in seiner Zeit gewirkt, aber zu einer künftigen Entwicklung zu wiederholtenmalen angeregt, welche doch in einer ganz andern Weise, als er ahnden konnte, sich Bahn brechen sollte.

Jacob Böhme war in innern religiösen Erregungen aufgewachsen. Der christlichen Lehre verdankte er die ersten Aufschlüsse über die Gegenstände seiner Sehnsucht. Die Bibel war die Hauptquelle seines Unterrichts. Wie hätte er nicht in seiner gläubigen Seele an diesem Grunde festhalten sollen? Aber er sah die Theologen in Streit über die Auslegung des göttlichen Wortes. Er sah die kirchliche Welt mit Hader und Zwietracht erfüllt. Wie hätte das seiner friedlichen Seele gefallen können? Wir fin-

den ihn nun in einem innern Aufruhr gegen die bestehenden Dinge. Es geht ihm wie dem Pico von Mirandola; um Frieden zu haben muß er selbst Krieg beginnen. Er verdammt den Krieg, die weltliche und geistliche Macht, welche ihn erregen; er verdammt die steinernen Kirchen, die Buchstabenchristen, die hofärtigen Theologen, den Geiz, welcher über das nothdürftigste Eigenthum hinauslangt, alle die Laster, welche den Unfrieden unter den Menschen säen. Das ist der Kampf seiner Seele, welchen er, wie friedfertig er auch ist, doch nicht überwinden kann. Bis in sein Innerstes reicht er hinein. In ihm hat er die Tiefen seiner Seele durchwühlt und ist zu dem wunderbaren Bau seines Systems gekommen, welcher von einer erstaunlichen Arbeit seiner von außen nur wenig unterstützten Gedanken zeugt, aber freilich auch aus sehr ungleichen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Zu einer religiösen Beruhigung über das Elend der Welt ist er gekommen; aber dennoch klagt er Gottes Zorn und Grimm an, welcher der Grund dieses Elends ist. Gottes Vorsehung wird auch diese Dinge gewollt haben, welche Böhme verabscheut; aber dennoch sie empören unsere Seele. Da müssen wir uns selbst bezwingen; wir müssen unser Gemüth in reinere Lüfte erheben. Böhme glaubt so im Kerne der Dinge die Versöhnung zu schauen, welche im Werden begriffen ist. Er glaubt der Geschichte auf den Grund zu blicken, welche nun bald eine Wendung der Dinge herbeiführen wird. Mit einer kindlichen Liebe hängt er an der Natur, der friedlichen, deren Gestalten er zu durchschauen meint; auch an der gewaltigen und grimmigen Natur ärgert er sich nicht; sie ist dazu bestimmt die Ge-

richte Gottes, die Scheidung der Dinge zur Reife zu bringen. Die sinnlichen Bilder, welche die Natur ihm bietet, verflicht er mit dem geistigen Proceß der Geschichte, mit den sittlichen Begriffen, in welchen die Geschicke der Welt sich ihm darstellen; aber in dem bunten Spiel seiner Bilder, seiner Begriffe ist es zuletzt doch nur der Paracelsische Scheidungsproceß, welchen er zu Tage bringt. Allen Menschen möchte er Gerechtigkeit widerfahren lassen, auch den Juden, Türken und Heiden, denen er ihr Gutes nachrechnet, die wohl eben so gut und besser sind als die Scheinchristen; aber dennoch betrachtet er die Bildung und die Wissenschaft, in welcher wir vorwärts gekommen sind, nur wie seine Widersacher und stellt sich mit dem kleinen Häuflein der Seinen, welchen er die bisherigen dunklen, nur ungenügenden, ja verfälschten Offenbarungen deuten will, den großen Ordnungen entgegen, in welchen er die Schickungen Gottes zu sehen sich doch nicht enthalten kann. Er hat ein Bewußtsein davon, daß alle Zwecke durch Mittel betrieben werden müssen; aber er ist nicht im Besitz dieser Mittel; da muß er sich denn entschließen sie entbehren zu können und darauf vertrauen, daß der Zweck, unser Gott, uns nicht fern, sondern allen gegenwärtig ist und auch im schwachen Werkzeug sich offenbaren kann. In dieser Überzeugung schreibt er sich ein Schauen der Offenbarungen zu, welche noch nie offen zu Tage gekommen, wie wunderbar es ihm auch scheinen mag, daß Gott einen einfältigen Mann dazu sich erwählt hat das zu offenbaren, was vom Anfange der Welt verborgen war. Gott ist ja selbst einfältig. Wie der Geist Gottes formlos in den Aposteln gewaltet hat, so waltet er noch

jetzt [1]. Wenn ihn seine Widersacher fragen, woher er Kunde habe von Dingen, die keines Menschen Auge geschaut hat, so antwortet er, wohl sei er dabei gewesen, zwar nicht als dieses Ich, welches er jetzt ist, aber im Wesen der Seele und des Leibes, welches Gott dem ersten Menschen schenkte; jetzt aber sehe er alles dies im Geiste Christi und Christus in ihm wisse es. So hat seine Feder aus dem Schauen geschrieben [2]. Es ist freilich ein Widerspruch, daß er die Mittel insgesammt für nothwendig und doch sich ohne sie das Höchste für möglich hält; aber dieser Widerspruch wird ihm dadurch verdeckt, daß er eine doppelte Scheidung fordert, die Scheidung der Dinge, damit in ihr das Eine offenbar werde, und die Aufhebung dieser Scheidung durch eine Scheidung des Guten und des Bösen, und daß er in der letztern begriffen darin auch die erstere zu begreifen glaubt. Denn die gegenwärtige Zeit scheint ihm schlimmer als alle vergangene Zeiten; sie ist vom Glauben gewichen; sie hat den alten Schaden flicken wollen und ist darüber nur in ärgern Schaden gekommen; aber alles dies Flickwerk soll nun beseitigt werden; das Böseste muß des Besten Ursache sein; wir sind so weit gekommen, daß wir von der Spitze des Bösen zum Guten umkehren müssen; daher nahet der Tag, welcher die Entscheidung herbeiführt

---

1) Morgenröthe im Aufgang 9, 48; 10, 53; 14, 38 ff.; **mysterium magnum** 28, 52.

2) **Myst. magn.** 5, 15. Darum mag ein einiger Wille in diesem Quellbrunn schöpfen, so er göttlich Licht in sich hat, und die Unendlichkeit schauen, aus welchem Schauen diese Feder geschrieben hat. **Ib.** 9, 1; 18, 1.

und alles soll nun offenbar werden [1]). Da glaubt er nur nöthig zu haben das Böse von sich zu thun um des Guten in seiner Fülle theilhaftig zu werden. Die weltlichen Mittel sind wohl nöthig gewesen; aber sie sind nun verbraucht; zu ihnen, ja zu dem Bösen, welches jetzt beseitigt werden muß, rechnet er auch die Wissenschaft, die Buchstabentheologie und den Hochmuth, mit welchem sie erfüllt. Er predigt nun im Geiste der stillen Gemeinde die Gelassenheit, das Ablegen aller Eigenheit. In dieser Reinigung der Seele will er die Früchte aller Zeit erndten. Denn nachdem nun die äußerste Spitze des Bösen gekommen, nahet der große Scheidungstag, wo die Elemente gesondert, das Gute und das Böse geschieden werden sollen und in der Erwartung dieser Dinge muß sich auch der Geist regen, welcher die kommenden Dinge sieht und darin die Deutung der alten Räthsel findet.

Wir sehen, es ist kein ungewöhnlicher Fehler, welcher ihn zu seiner Behauptung die Wahrheit zu schauen fortreißt; es ist die alte Verwechslung, welche im unmittelbaren Bewußtsein unseres Grundes und unseres verheißenen Zweckes die Gegenwart oder wenigstens die Nähe des schon zur Wirklichkeit erfüllten Zweckes erblickt. Bei Böhme tritt diese Verwechslung ohne künstliche Verblendung, in voller Natürlichkeit ein. Er kann sich nicht denken, daß Gott diese Gräuel noch länger dulden könnte; er sieht das Gericht nahen; das Licht, welches alles scheidet und vereint, es vollzieht sich in ihm. Wir werden es dem ungelehrten Manne, welcher die Mittel der

---

1) Der Weg zu Christo IV, 2, 52; Morgenröthe Vorr.; 26, 117 ff.; myst. magn. 10, 62; 11, 1 ff.; 27, 58.

Wissenschaft nur wenig ermessen hat, nicht zu hoch anschlagen dürfen, wenn seine Phantasie sie überspringt, wenn er im Fluge glaubt erhaschen zu können, was nur die Frucht langer Arbeit ist. Wenn er auch sonst sich sagen muß, daß wir nur durch Arbeit und durch die Zeit hindurch zur Ewigkeit vordringen können [1]), so lebt er doch der Überzeugung, daß jetzt der Zeit genug geschehen sei, daß nun die Vollendung der Zeiten nahe, wo die göttliche Magie sich offenbaren müsse und die Vereinigung der natürlichen Wissenschaft mit der übernatürlichen Gnade sich vollziehen werde. Im Glauben meint er seinen Willen mit Gott vereinigen und Gottes Kraft und Wort in seinen Willen einnehmen zu können [2]).

Aber mag er auch den Dünkel unserer Wissenschaft niederschlagen, wenn das uns nöthig sein sollte, sonst werden wir nicht vermeinen, daß wir große Früchte der Wissenschaft aus seinen Lehren ziehen könnten. Nachdem wir über den Mann gesagt haben, was zum Verständniß seiner Persönlichkeit gehört, bleibt uns nicht viel übrig, was seine geschichtliche Stellung zur Vergangenheit und Zukunft uns abwerfen könnte. Da seine Auffassung der frühern Lehren nur durch Vermittlung der mündlichen Überlieferung geschah, ist auch keine feste Gestaltung in der Fortbildung des Frühern bei ihm zu erwarten. Es ist zwar unzweifelhaft, daß er aus den Quellen schöpfte, welche wir früher angeführt haben, besonders aus den Lehren der Theosophen in der Weise des Paracelsus, von

1) Myst. magn. 10, 1 f.; 53, 16.

2) Ib. 11, 1 ff.; 36, 6; 68, 2 ff.

welchen seine ganze Auffassungsweise der Physik ausgeht; aber man darf in allen seinen Gedanken nur den niedrigsten Grad der Unterscheidung voraussetzen. So wie schon Paracelsus und andere Zeitgenossen das Physische und das Sittliche hatten in einander laufen lassen, so finden wir auch bei Böhme nur in einem noch stärkern Grade diese Verwirrung. Er sieht in den natürlichen Kräften nicht allein Symbole, sondern auch Kräfte des sittlichen Lebens; die Wärme ist ihm Grimm, das Licht Freundlichkeit und Liebe; und umgekehrt erblickt er auch wieder in den Entwicklungen unseres sittlichen Lebens Kräfte der Natur; Haß ist ihm Finsterniß, Begierde Salz, Angst Schwefel. Aus diesen Umbildungen hat er kein Arg. Die Naturerscheinungen denkt er als Gutes oder Böses und Gutes und Böses werden ihm zu Naturerscheinungen. Eben so mischt er Geistiges und Körperliches in einander. Es ist höchstens ein Gradunterschied, des Feinern und des Gröbern, welchen er zwischen beiden annimmt, wie denn selbst der Unterschied zwischen Gott und seinen Geschöpfen nur dadurch bezeichnet wird, daß die körperlichen Qualitäten, welche in Gott feiner sind, in den Geschöpfen derber sich darstellen um zum Bestande und zur Anschaulichkeit zu kommen [1]). Die Unterscheidung der innern Erkenntniß unsrer selbst von der äußern Empfindung des

---

1) Morgenr. 13, 79. Die herbe Qualität, die zeucht das ganze körperliche Wesen der Gottheit zusammen und hält es und vertrocknet es, daß es bestehet. Ib. 108. Der Schöpfer hatte aus den Ursachen den Leib eines Engels trockner zusammencorporirt, als er in seiner Gottheit war und blieb, daß die Qualitäten sollten härter und derber werden. Ib. 14, 10; myst. magn. 6, 4.

uns nur Angekommenen, welche bei Weigel eine so große Rolle spielte, ist bei Böhme nicht zu suchen, vielmehr fließen ihm sinnliche Wahrnehmung und Verstand ganz in einander und die Dinge sollen einander ihr Wesen in sinnlicher Weise mittheilen [1]. Wir würden ihn falsch beurtheilen, wenn wir hieraus schließen wollten, daß ihm jene Unterschiede gar nicht beständen, ja daß er sie leugnen wollte. Sie sind ihm nur zu keiner deutlichen Erkenntniß herausgetreten. Die sinnliche Auffassung genügt ihm nicht; dem Kern der Dinge will er nachspüren, allen Dingen auf den Grund sehen. Die grob sinnliche Genügsamkeit am Äußerlichen und Körperlichen weist er weit von sich; seine Anschauung will durch die Hülle der Dinge brechen; den innern Verstand der Sprache, der Schrift will er gewinnen; aber er erkennt auch, daß Mittel nöthig sind und weiß sie vom Zwecke nicht zu sondern. Da äußert er denn wohl, unter den körperlichen Dingen, welche er nennt, sollte ein geistliches Wesen verstanden sein [2]; aber die sinnlichen Bilder, mit welchen er spielt, spielen nicht minder mit ihm und zu einer wissenschaftlichen Verständigung über die geistlichen Dinge, welche er sucht, vermag er in sichern Unterscheidungen nicht vorzubringen.

---

1) **Myst. magn. 5, 14.** Dieser Schall des Hörens, Sehens, Fühlens, Schmeckens und Riechens ist das wahre verständliche Leben; denn so eine Kraft in die andere eingehet, so empfähet sie die andere im Schalle; wenn sie in einander dringen, so erwecket eine die andere und erkennet eine die andere. In dieser Erkenntniß stehet der wahre Verstand, welcher ohne Zahl, Maß und Grund ist, nach Art der ewigen Weisheit als des Einen, welches alles ist.

2) **Ib. 6, 4.**

Was ihn von seinen theosophischen Vorgängern unterscheidet, beruht hauptsächlich darauf, daß er das Räthsel des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem tiefer zu ergründen sucht und deswegen den Gründen der Schöpfung nachforscht. In diese Untersuchungen wühlt er sich ein und vergißt darüber die Sätze, welche er doch auch nicht selten einschärft, daß alle Creatur Gott nur in der Natur erkenne und wir nur vom offenbarten Gott reden können; denn die Seele gehöre der Natur an und daher könne ihr Gott nur durch die Natur offenbar werden [1]. Diesen Sätzen arbeitet der Gedanke entgegen, daß wir nicht ablassen dürfen auch der Abhängigkeit der Geschöpfe zu gedenken und also einen Grund zu setzen, welcher über der Natur und jedem Geschöpfe ist. Daß wir einen solchen und zwar einen einigen Grund der Welt zu denken haben, welcher von der Welt verschieden ist, davon ist Böhme von vornherein überzeugt. Die Welt steht nur in Abhängigkeit, in Kraft ihres Grundes; sie ist zeitlich, im Ewigen gegründet, in welchem auch Böses und Gutes gegründet sein muß [2]. Daher kommt Böhme von dem Gedanken an den Urgrund der Dinge nicht los, dessen Selbständigkeit er nicht in Zweifel ziehen kann und dessen Gedanken er auch in dieser Selbständigkeit festhalten zu müssen glaubt. Gott ergiebt sich nicht in die Natur. Er

1) Ib. 3, 18. Denn außer der Natur ist er (sc. Gott) allen Creaturen verborgen, aber in der ewigen und zeitlichen Natur ist er empfindlich und offenbar. Ib. 5, 10. Die Wesen sind seine Offenbarung und davon haben wir allein Macht zu schreiben und nicht von dem unoffenbaren Gott. Ib. 53, 16.

1) Ib. 8, 15; 24.

besteht für sich, wenn auch keine Person, so doch ein Ich, ein Verstand, welcher über allen Dingen steht und nicht in den schöpferischen Willen aufgeht [1]). Hieraus fließen alsdann viele Sätze, in welchen Böhme das Sein Gottes für sich und ohne Beziehung zur Schöpfung darzustellen sucht. Sie schließen sich theils an die Trinitätslehre an, über welche er doch nicht sehr rechtgläubig sich äußert [2]), theils an Überlieferungen der Platonischen Schule, in welcher Gott als das Eine, gleich dem ewigen Nichts, als Abgrund und Ungrund bezeichnet wird [3]). Die Bilder, in welchen Böhme diesen Gedanken des verborgenen Gottes ausführt, indem er ihn bald an die menschliche Vorstellung heranzieht, bald jede menschliche Vorstellung von ihm zurückstößt, beweisen nur das Grübeln seines Verstandes, in welchem er das Bild Gottes sich auszuweben bemüht ist. Er verleiht ihm Leben; er läßt Gott ein ewiges Spiel ohne Anfang und Ende in sich selbst, in seiner Einbildungskraft spielen, um sich beschaulich zu werden in einem Gegenwurf, um sich selbst sich zu offen-

---

1) Ib. 6, 1; 53, 16. Der göttliche heilige Ens ist nicht [illegible] Natur. Ib. 53, 18; kurzer Extract des mysterii magni 2. Er (Gott) hat nichts, das er fassen kann, als nur das Ein, darin fasset er sich in eine Ichheit. Morgenr. 3, 11. Nicht mußt du denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwa stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne. — — Nein so ist der Vater nicht, sondern er ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott. Von der Menschwerdung Jesu Christi II, 1, 8.

2) Myst. magn. 7, 5; 11.

3) Ib. I, 2; 8.

baren [1]. Viel stärker aber tritt der Gedanke Gottes hervor in seinen Beziehungen zur Schöpfung. Böhme mag Gott nicht ohne seine schöpferische Kraft sich denken. Wenn er es auch zuweilen vergißt, daß er von Gottes unoffenbartem Wesen nicht schreiben könne, alsbald erinnert er sich doch wieder daran und da findet er nun seine Offenbarung so eng mit seinem Wesen und seiner Wahrheit verbunden, daß beide unzertrennlich sind. Ohne seine Offenbarung in der Schöpfung wäre Gott sich selbst nicht offenbar [2]. Da erscheint ihm nun die Schöpfung nur wie ein Spiel der Kräfte in Gott, welche in ewiger Liebe sich umfangen; in Gott ist ein ewiges Gebären und Schaffen; das Schaffen höret nicht auf; die Natur erzeuget sich in Gott aus seinem Willen, welcher ein Begehren in sich hervorbringt und die Schöpfung im Spiel der in ihm liegenden Qualitäten entstehn läßt [3]. Dieser Gedanke eines ewigen Lebens in Gott, in welchem Gottes Natur sich bewegen und die zeitlichen Dinge erzeugen soll, geht in den mannigfaltigsten Bildern durch die Lehre Böhme's hindurch.

---

1) Ib. 1, 5; 4, 7. Nicht ist zu verstehen, daß Gott einen Anfang also nehme, sondern es ist der ewige Anfang des geoffenbarten Gottes. Kurzer Extract 3 f.; von der Gnadenwahl 1, 14.

2) De signatura rerum 16, 2; myst. magn. 5, 10. Sonst so ich sage, daß Gott sei in seiner Tiefe, so muß ich sagen, er ist außer aller Natur und Eigenschaften, als ein Verstand und Urstand aller Wesen; die Wesen sind seine Offenbarung und davon haben wir allein Macht zu schreiben und nicht von dem unoffenbaren Gott, der ihm doch auch selber ohne seine Offenbarung nicht erkannt wäre.

3) Ib. 3, 4 f.; 6, 4; 11, 9; Morgenr. 11, 49 ff.; vom dreifachen Leben des Menschen 4, 64.

Mit diesen Bildern beschäftigt erklärt er sich auch gegen die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts. Auf den alten Satz sich berufend, daß aus nichts nichts werde, fordert er, daß jedes Ding seine Wurzel habe; wären nicht die sieben Geister der Natur von Ewigkeit gewesen, so wäre kein Engel, kein Himmel und auch keine Erde geworden [1]. Freilich lehrt Böhme auch, Gott habe nicht aus einem Etwas die Dinge erschaffen; aber es drückt dies nur die alte Lehre aus, welche wir von Johannes Scotus her kennen, daß es das Nichts der göttlichen Natur sei, aus welchem alles geworden [2]. Gott macht die Geschöpfe aus sich selber; alles ist aus ihm gebildet; wenn er die besondern Gestalten der weltlichen Dinge verkörpert, so wird dies wie ein Zusammenziehen seiner Natur beschrieben. Da zog die herbe Qualität den Salniter der Natur zusammen und vertrocknete die Dinge; so werden die Engel, so die irdischen Geschöpfe [3]. Wie damit, daß die Natur Gottes dem Werden der Schöpfung Preis gegeben wird, seine unwandelbare Wahrheit bestehen könne, darüber macht sich Böhme kein Bedenken. Man würde ihm aber auch Unrecht thun, wollte man meinen, er gebe hierüber die ewige Wahrheit Gottes auf. In der Einfalt seiner Denkweise wägt er nur seine Worte nicht dogmatisch genau. In allem sieht er das ewige Spiel der göttlichen Kräfte, durch welche das Nichts des göttlichen Verstandes in das Etwas eingeführt werden soll, damit die Creatur ihr Etwas in

1) Morgenr. 19, 55 f.
2) De sign. rer. 14, 7; 14.
3) Morgenr. 7, 4; 12, 2; 13, 108.

das Nichts wieder einführe [1]. Der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer bleibt ihm bestehn, wenngleich er die Glieder desselben in einander hinüberspielen läßt.

Eine viel größere Schwierigkeit würde ihm der Unterschied zwischen Gutem und Bösem machen; auf ihm beruht der Kampf seines Innern, der Streit mit seiner Zeit, mit der Welt, in welcher er leben muß; er möchte ihm Zweifel erregen, ob diese Welt in der allmächtigen Güte Gottes ihre Wurzel habe. Aber sollte nicht dieselbe Manier, die Glieder der Gegensätze in einander hinüberspielen zu lassen, auch über diesen härtesten Gegensatz Herr werden? Ohne Zweifel. Im Vertrauen auf diese seine Manier steht Böhme nicht an zu behaupten, daß Gott Gutes und Böses sei, Himmel und Hölle, jenes in seiner Liebe, dieses in seinem Zorn [2]. Von Gottes Zorn, nicht allein wie er das Böse straft, sondern auch wie er im Bösen waltet, ist viel die Rede in Böhme's Schriften. In der göttlichen Kraft liegt verborgen eine herbe Qualität, ein Zornquell, aus welchem das Böse geboren wird [3]. Da ist ihm kein Zweifel, daß Gott auch in der Hölle ist, in allem Bösen waltet. Er legt Gott zwei Eigenschaften bei, den Zorn oder die ewige Natur, aus welcher die Schöpfung hervorgeht, und die

1) Myst. magn. 24, 26 f.

2) Ib. 8, 24. Denn der heiligen Welt Gott und der finstern Welt Gott sind nicht zween Götter; es ist ein einiger Gott; er ist selber alles Wesen; er ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsterniß, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende; wo seine Liebe in einem Wesen verborgen ist, als da ist sein Zorn offenbar.

3) Morgenr. 8, 15 f.

Liebe, durch welche der Zorn oder die Natur besänftigt wird [1]). Dabei gesteht Böhme nur zu, nicht von seinem Zorne, sondern von seiner Liebe und Güte heiße Gott Gott und beide Eigenschaften vereinigten sich in ihm dergestalt, daß sie nur das Eine und Gute bildeten; da ist selbst die bittere Qualität in Gott ein triumphirender Freudenquell [2]). Es ist zu verstehen, daß die beiden Kräfte, des Guten und des Bösen, in Gott nicht zur Scheidung kommen, keine gegen oder über die andere sich erhebt, sondern sie in einem ewigen freudigen Spiel der Eintracht einander sich zugesellen, also alles unter der Herrschaft der Liebe steht [3]).

Man wird nicht sagen können, daß diese Lehre über Gutes und Böses ohne Irrungen sich entwickelte. Zuweilen scheint der Gegensatz zwischen beiden ganz wie ein physischer gefaßt zu werden und um die Nothwendigkeit desselben zu beweisen beruft sich alsdann Böhme nur auf die alte Lehre, daß in der Welt der Gegensatz nicht fehlen dürfe. Ohne Leid würde keine Freude, ohne Angst keine Lust sein; die Offenbarung des Lichtes hängt von der Finsterniß ab. Diese Lehre wird im weitesten Umfange von Böhme geltend gemacht. Leib und Seele, Feuer und Wasser, Luft und Erde wären das Eine ohne das Andere nicht; sie sind aber alle in dem einen Ur=

1) Apolog. wider Es. Stiefel 33.

2) Morgenr. 2, 40; 14, 36; myst. magn. 8, 25. Nun heißet er aber allein nach seinem Lichte in seiner Liebe ein Gott. Ib. 61, 37. Im Himmel heißet er Gott und in der Hölle heißet er Zorn und ist doch im Abgrund, beides im Himmel und in der Hölle, nur das ewige Eine und das ewige Gute.

3) Morgenr. 2, 36 ff.; 4, 6 ff.

stande eins [1]). Dabei kann es nun auch nicht ausbleiben, daß an allem Bösen noch Gutes gefunden wird; es gehört ja zum Dasein des Guten, welches ohne sein Gegentheil nicht sein würde. Es ist daher kein Ding in dieser Welt so böse, es hat ein Gutes in sich; in seinem eigenen Princip, in welchem es lebt, ist es gut, aber andern Dingen ist es ein Widerwille; darauf jedoch, daß es so ist, beruht die Schiedlichkeit der Dinge, das Spiel der Kräfte gegen einander und die Möglichkeit der Offenbarung Gottes [2]). Nun besteht das Böse nur darin, daß die einzelnen Kräfte, welche sich im Gegensatz gegen einander zeigen, in ihrer Eigenheit sich erfassen, von einander sich absondern und nicht im ewigen Spiel der göttlichen Liebe in Eintracht und Gleichgewicht sich halten. Doch dieser Neigung das Gute und das Böse nur als einen physischen Unterschied zu betrachten ergiebt sich Böhme nicht ohne Widerstreben. Er möchte das Böse den Dingen Schuld geben, welche es in sich hegen. Da gedenkt er des Satzes, daß alles in allem ist. Jedes Ding ist ein Bild der Gottheit, trägt daher auch alle Eigenschaften in sich und der Unterschied der Dinge beruht nur darauf, daß in dem einen die eine, in dem andern die andere Eigenschaft überwiegt [3]). Da sollte sich nun auch

1) Myst. magn. 3, 22; 5, 7; 7, 15; 8, 26.

2) Ib. 10, 15; 61, 51. Ein jedes Ding ist in seinem eigenen Principio, darinnen es lebet, gut, aber den andern ist's ein Widerwille. Jedoch muß es also sein, auf daß eines im andern offenbar werde und die verborgene Weisheit erkannt werde und in der Schiedlichkeit ein Spiel sei, damit der Urgrund als das ewige Eine für sich und mit sich spiele.

3) Ib. 2, 5 f. Was das Obere ist, das ist auch das Untere

alles in seiner Gleichheit und Einheit mit Gott fassen. Im Reiche der Finsterniß dagegen sucht jede Eigenschaft nur ihre eigene Macht und ist gegen die andere stachlich, rauh und widerwärtig [1]). Da tritt nun freilich eine ganz andere Ansicht des Bösen hervor, als wir nach den frühern Aussagen erwarten sollten. Das Böse ist nicht eine besondere Kraft unter den Dingen, sondern alle Dinge und Kräfte sind böse, wenn sie vor den übrigen in besonderer und eigener Macht sich erheben. Es giebt da nicht Gutes und Böses, Licht und Finsterniß, keine herbe und süße, keine bittere und stachliche Qualität, sondern diese Verschiedenheiten der Kräfte stehen einander nur entgegen, sofern sie in verschiedenen Graden des Lebens stehen [2]). In diesem Sinne wird von den Geschöpfen gesagt, daß in jedem von ihnen Gutes und Böses sei, ein zwiefacher Trieb; nur die Engel und die Teufel werden hiervon ausgenommen, weil sie als die äußersten Endpunkte jener Grade, in welchen die Dinge sich scheiden und sich vereinen, gedacht werden [3]), und auch in dieser Aus-

---

und alle Creaturen dieser Welt sind dasselbe. — — Es ist nur eine einige Wurzel, daraus alles herkommt; es scheidet sich nur in der Compaction, da es coagulirt wird.

1) Ib. 5, 6. Die Eigenschaften sind (sc. in der Finsterniß) alle ganz rauh und widerwärtig; sie suchen nicht das Eines, sondern ihr Aufsteigen ihrer Macht.

2) Den Ausdruck Grade gebraucht Böhme nach der Überlieferung seiner Vorgänger, ohne jedoch auf ihn großes Gewicht zu legen.

3) Morgenr. 2, 3. Es ist nichts in der Natur, da nicht Gutes und Böses innen ist; es wallet und lebet alles in diesem zwiefachen Trieb, es sei was es wolle, ausgenommen die heiligen Engel und die grimmigen Teufel nicht; denn dieselben sind entschieden und lebt, qualificirt und herscht ein jeglicher in seiner eigenen Qualität.

nahme dürfen wir wohl die Worte Böhme's nicht in aller Strenge nehmen; denn er meint auch wieder, im Teufel sei noch Gutes und das Böseste müsse des Besten Ursache sein [1]). Wiederum aber würde man sich irren, wenn man das Böse, welches den Dingen Schuld gegeben wird, als etwas betrachten wollte, was in ihrer Wahl stände. Vielmehr die Scheidung der Kräfte, in welchen sie ihre Eigenheit für sich fassen, darf doch nicht ausbleiben; sie muß eintreten, damit die Offenbarung Gottes sich vollziehe. In diesem Sinne wird gesagt, um Gottes Güte gegen den Einwurf zu vertheidigen, daß sie das Böse nicht hätte zugeben sollen, anders habe es nicht sein können, denn es habe nicht ein Geschöpf wider Gott gestanden, sondern Gott wider Gott; Gott mußte seinen Gegenwurf haben, der Wille des Ungrundes mußte sich dem Ungrunde entgegenwerfen, damit in der Schöpfung Gott offenbar und sich selbst offenbar würde [2]) Genug hier erscheint das Böse doch nur als ein natürlicher Proceß, in welchem die Scheidung der Dinge sich vollzieht, als ein nothwendiger Vorgang, ohne welchen das Leben und das Verständniß in der Schiedlichkeit der Dinge gar nicht sein würde. Es wird in dieser Gedankenreihe weder als eine natürliche Beschaffenheit einer besondern Art der Dinge betrachtet, noch als eine sittliche Entwick-

---

1) Myst. magn. 10, 62.

2) Morgenr. 14, 72. Sprichst du nun: Gott hätte ihm sollen Widerstand thun, daß es so weit nicht wäre kommen. Ja, lieber blinder Mensch, es stand nicht ein Mensch oder Thier vor Gott, sondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken. Kurzer Extr. d. myst. magn. 3.

lung des Willens, sondern als eine natürliche Stufe des Lebens, durch welche alle Dinge hindurch müssen um ihr selbständiges Sein zu gewinnen; auf dieser Stufe sollen sie nur nicht stehn bleiben, sondern sich auch weiter in der Einheit ihres Wesens und Grundes begreifen lernen.

Von diesem Gesichtspunkte aus stellt sich nun das Böse dar als das Heraustreten der besondern Dinge aus ihrem allgemeinen Grunde. Sie wollen ihr Eigenes haben; sie wollen die Herrschaft an sich reißen, zur Vorherrschaft über die übrigen Dinge sich erheben und greifen deswegen auch in das Bestehn anderer Dinge ein um sie in ihre Eigenschaft zu verkehren [1]). Hiermit wird den Dingen der Welt ein natürlicher Wille beigelegt, der sich in ihren Werken erweisen soll. Einen solchen Willen haben alle Geschöpfe, guten und bösen Trieb; selbst den Gesteinen soll er nicht abgesprochen werden. Der gute Wille aber offenbart sich in der Ruhe, der böse in der Beweglichkeit, welche doch auch sein muß, damit die Dinge ihr Leben haben; sie wird daher auch auf das Gestirn zurückgeführt, welches nach den Lehren der Astrologie über die natürliche Geburt und das Leben der Dinge waltet [2]). Böhme jedoch betrachtet den Willen nicht allein als eine Naturkraft, sondern faßt auch seine sittliche Bedeutung in das Auge. Wie sehr ihm auch die Schiedlichkeit der Dinge und ihr Leben am Herzen liegt, dennoch strengt er sich an die Möglichkeit zu denken, daß alle diese Scheidung der entgegengesetzten Eigenschaften in ihrer unruhigen Begehrlichkeit und Beweglichkeit nie-

---

1) Morgenr. 14, 63 ff.

2) Ib. 2, 3 f.; Myst. magn. 22, 23 f.

mals zu Tage gekommen, sondern daß es geblieben wäre bei dem freudigen Liebesspiel der Kräfte in Gott, in welchem die Schiedlichkeit der Dinge und ihr Leben sich doch wohl offenbart haben würde, ohne daß irgend etwas aus seiner rechten Mischung, aus seiner Temperatur herausgetreten wäre. Er leitet es daher nur aus dem Fall Lucifers ab, daß es anders geworden. Nur dadurch, daß dieser in Hofart und Stolz sich erhoben um alle Welt unter sich zu bringen, wäre das Böse in die Welt gekommen [1]). Daher wird auch auf die Freiheit des Willens das größte Gewicht gelegt, sowohl für unsere Seele, als für die Geister, welche die große Welt beherschen. Aber wir müssen dabei wohl bedenken, daß auch diese Freiheit des Willens ein Element des Weltprocesses ist, ja von ihr die Entstehung der Welt, in welcher wir leben, abhängig gemacht wird. Wie manche Theologen vor ihm meint Böhme, daß erst durch den Abfall der Geister die irdische Schöpfung bedingt worden sei. An die Stelle Lucifers und seiner Scharen ist diese irdische Welt als der Wohnsitz der Menschen geschaffen worden. Der Mensch soll die Stelle Lucifers ersetzen. Diese neue Schöpfung wird nun von Böhme ganz wie ein Naturproceß beschrieben. Das Wesen der verstoßenen Geister entzündet und verdichtet sich um die neue Welt zu gebären. Weil sie doch in ihres Vaters Eigenschaft bleiben, haben sie auch noch seine Fruchtbarkeit in sich. Aus dem Guten, welches noch in ihnen ist, erzeugt sich ein neues Leben [2]). In einer ähnlichen Weise wird aber auch die

---

1) Morgenr. 14, 54 ff.; 63 ff.

2) Morgenr. 17, 2 ff.; myst. magn. 10, 10 ff.

Entstehung des Bösen im Menschen beschrieben. Der Mensch ist zwar in der Temperatur der göttlichen Eigenschaften erschaffen worden; aber er wußte es nicht, daß Gott in ihm offenbar wäre; denn die Gegensätze waren in ihm noch nicht zur Erkenntniß herausgetreten. Er mußte erst das Böse kennen lernen [1]). Die drei Principien, welche in ihm waren, das gute, das böse und das weltliche, zogen ihn an; die Seele wollte schmecken, wie es wäre, wenn die Temperatur aus einander ginge, wie die Hitze und die Kälte, das Nasse und das Trockene, das Harte und das Weiche, das Herbe, Süße, Bittere und Saure und die andern Eigenschaften alle ihren besondern Geschmack hätten [2]). Da ist es nun aber nicht der Wille des Menschen und seine Übertretung des göttlichen Gebots, was das Böse herbeiführt, sondern es ist der Schlaf Adam's, mit welchem das Böse beginnt. So lange Adam in Gottes Bildniß war, konnte kein Schlaf vor seine Augen kommen [3]). Ein Kampf der Kräfte in ihm bringt den Adam zum Fall; seine Sünde ist ein natürlicher Proceß. Wir sehen wohl, daß Böhme die Freiheit des Willens behaupten will, aber hinter seinem Begriff von der Willensfreiheit verbirgt sich ihm die Natur, welche den Weltproceß leitet; unwillkürlich fließen ihm doch Natürliches und Sittliches in einander.

Wenn er nun den Proceß der Welt uns weiter enthüllen will, so kommen wir aus dieser Verflechtung des Natürlichen mit dem Sittlichen nicht heraus. Er spielt

---

1) Von der Gnadenwahl 9, 15.

2) Ib. 3, 34 f.

3) Myst. magn. 19, 4; die drei Principien 12, 16 ff.; 13, 2.

mit der Astrologie, er spielt mit den chemischen Elementen des Paracelsus; alles dies hat ihm seine Gegenbilder in dem sittlichen Leben des Menschen, in der heiligen und in der weltlichen Geschichte, so weit er von diesen Dingen Kunde hat. Vom Paracelsus hat er sich die Lehre angeeignet, daß in dem Leibe des Menschen, wie er aus dem Erdenkloße gebildet worden, die ganze Natur in einem Auszuge enthalten sei; da ist der Mensch eine kleine Welt, die große Welt ist in ihm und Böhme ist von der Hoffnung durchdrungen, daß alles uns werde offenbar werden. Mit dem Paracelsus unterscheidet er auch die ewige Seele in uns von unserm vergänglichen Leibe, in welchem aber doch ein Ewiges verborgen sein soll, mit den Mystikern denkt er die Seele als ein Fünklein des göttlichen Lichtes, als ein kleines Götterlein im unermeßlichen Gott. In aller Natur ist der Same Gottes, die göttliche Natur, welche immerdar gebiert und alles zur Gestalt bringt, in einem beständigen Scheidungsproceß begriffen, damit alles offenbar werde, von innen hervordrängend zur Geburt um wieder zur Einheit zu gelangen [1]). Niemand wird erwarten, daß Böhme in solchen Bildern, welche er zu wiederholen nicht ermüdet, uns eine vollständige Aufklärung über die Entstehung oder die Natur der Dinge bringen könnte. Der Inhalt seiner Gedanken beruht allein auf einer allgemeinen Ansicht der Dinge; wo er sie zu einem Systeme zu entwickeln sucht, da stoßen wir nur auf Überlieferungen, welche er in der Unbefangenheit seines kindlichen

1) Morgenr. 4, 34 ff.; 26, 74; myst. magn. 8, 15; 20, 32; de sign. rer. 14, 8.

Geistes sich sinnlich zu veranschaulichen sucht, ohne daß eine bestimmte Gestalt vor der Beweglichkeit seiner Phantasie Festigkeit gewinnen könnte. Nur einige Formen der Überlieferung bringen einen gewissen Halt in seine Darstellungen. Von diesen ist es besonders der Glaube an die tiefe Bedeutung der Siebenzahl, welcher sich ihm eingeprägt hat. Die sieben Tage der Schöpfungswoche, die sieben Planeten und Metalle lassen ihn eben so viele Qualitäten oder Kräfte in der Gottheit und in der Schöpfung der Welt, eben so viele Zeiten in der Weltgeschichte annehmen. In diesen Zahlengleichungen ahndet er das Geheimniß der Dinge.

Dennoch müssen wir etwas genauer in das Einzelne dieser Phantasien eingehn um den Sinn der Anschauung, welche ihnen zum Grunde liegt, so gut als möglich zu erfassen. Die sieben Qualitäten, welche die Elemente der Welt bilden, werden in einem ungefären Überschlage, denn an genaue Übereinstimmung seiner Schilderungen ist nicht zu denken, nach seinen Angaben in folgender Weise sich beschreiben lassen. Die erste Qualität ist herbe, hart und kalt; sie besteht in der Begierde, welche aus dem Willen Gottes aufsteigt; von den chemischen Elementen entspricht ihr das Salz. Die zweite Qualität ist bitter, stachlich, wüthend; doch schwankt Böhme am meisten in ihrer Beschreibung; auch als süß bezeichnet er sie und als Quelle der Barmherzigkeit Gottes; er findet in ihr die Beweglichkeit der Begierde, die Empfindlichkeit der Sinne; ihr entspricht von den Elementen das Quecksilber. Die dritte Qualität besteht in dem Kampfe der beiden ersten mit einander, indem sie sich zu durchdringen suchen;

sie wird die Angst genannt, in welcher die feindlichen Kräfte sich zitternd bewegen; auch bitter heißt sie und die Schwefelqual; von den Elementen ist sie der Schwefel. Diese drei ersten Qualitäten werden dem Zorn Gottes zugezählt, weil sie die geschiedenen Elemente darstellen, wiewohl alle diese Qualitäten auch nicht rein sich scheiden, sondern im Einen verbunden sein sollen. Mit der vierten Qualität aber beginnt der Proceß, in welchem die Dinge sich einigen, das körperliche Wesen verlassen und zur geistigen Verbindung gelangen. Sie wird das Feuer genannt und der Geist oder die Vernunft. In ihr scheiden sich Zorn und Liebe, Höllisches und Himmlisches und sie giebt den Übergang ab aus dem niedern Gebiete in das höhere. Auf der einen Seite bezeichnet das Feuer Hofart und Zorn, auf der ander Seite Liebesfeuer. Es wird darauf hingedeutet, wie das Feuer die festen Gestalten der Natur auflösen und zu beweglichen Gestalten des organischen Lebens verbinden soll. Was aber aus dieser Wirksamkeit des Feuers sich erzeugt, ist die fünfte Qualität, das Licht, die Sanftmuth, welche mit dem Öle verglichen wird. Böhme denkt dabei wohl an das ruhige Pflanzenleben; seine Bilder sind aber zu unbestimmt, als daß sie an einer besondern Gestalt der Natur haften möchten; auch das siderische Leben und das Leben der Metalle wird unter diese Stufe befaßt. Die sechste Qualität führt im Allgemeinen den Namen des Tones oder des Schalles; das Unterscheiden und der Verstand wird ihr zugewiesen; aber aus den Beschreibungen derselben im Einzelnen finden wir vielmehr die Offenbarung der Dinge durch den Sinn heraus, wie denn

Böhme zwischen Sinn und Verstand keinen festen Unterschied zu machen weiß. Unstreitig ist es das sinnliche Leben, welches unter diesem Grade verstanden wird; es kehrt aber auch in den Beschreibungen desselben die Vergleichung mit dem Quecksilber wieder, nur daß es hier in einem höhern Sinn, als zuvor, als lebendiges Quecksilber, gefaßt werden soll. So gelangen wir nun zu der letzten, siebenten Qualität, in welcher die Offenbarung der göttlichen Kräfte sich vollenden soll. Dies ist die Stufe des Menschen. Was die sechs ersten Gestalten im Geiste sind, das ist die siebente im begreiflichen Wesen, als ein Gehäuse aller übrigen oder als ein Leib des Geistes, darinnen der Geist wirket und mit den übrigen Gestalten spielet. Dieser Leib wird auch bezeichnet als das Wesen und der Himmel, welcher alles umfaßt, als das himmlische Wasser, welches die ganze Welt umgiebt, genug als die Gesammtheit der Offenbarung [1]. Dies ist das System der Natur, welches uns Böhme entfalten will, nicht im Vertrauen auf sich, aber im Vertrauen auf den heiligen Geist, welcher den wahren Philosophen und Naturkundigen macht, in der Natur den Leib Gottes erkennen und bis in die tiefsten Tiefen schauen läßt [2]. Diese sieben Qualitäten der Natur gehören zusammen in unzertrennlicher und ununterscheidbarer Einheit um Gott zu offenbaren [3]. Um in ihnen die Schöpfung recht zu betrachten, dazu bedürfen wir nicht mehr als ein göttli-

1) Vergl. Morgenr. 8—11; myst. mag. 6, 14 ff.; 10, 18 ff.

2) Morgenr. 2, 11 f.

3) Myst. magn. 6, 22.

ches Licht und ein Anschaun. Sie ist gar wohl zu erforschen, dem erleuchteten Gemüthe gar leicht [1]).

Nicht so leicht möchte es scheinen die verworrenen Räthsel dieses Systems der Natur zu lösen. Seine Einzelheiten bilden ein Gedicht, welches lange sich fortgebildet hat in Schrift und Sage, bis es diese neueste Gestalt angenommen hat. Nur in seinen allgemeinsten Zügen schimmert der philosophische Gedanke durch. Wiewohl Böhme selbst einen der charakteristischen Züge uns verlöschen will, indem er uns warnt nicht die eine Eigenschaft vor der andern, die erste vor der letzten zu nehmen, sondern auffordert sie alle zusammenzudenken, so daß die letzte auch die erste sei [2]), so können wir uns doch die Ordnung des Systems nicht verrücken lassen. Seine Warnung bezeugt nur, daß wir in dem verborgenen Gott alles in ewiger Gemeinschaft denken sollen; in der Offenbarung Gottes muß dagegen die Ordnung der Zeit und die gesetzmäßige Aufeinanderfolge der Gedanken herschen. In der Folge der weltlichen Dinge sollen wir alsdann auch das Ewige schauen; denn dieser Zeit Wesen und Leben ist anders nichts, als eine Beschaulichkeit der innern geistigen Welt, worin die Möglichkeit des Ewigen liegt; was ein geistliches Spiel in Gott ist, dasselbe ist, in Bösem und Gutem, durch die Bewegung Gottes in die Welt eingegangen [3]). Beachten wir nun die Folge des Systems, so drückt sich darin deutlich der Gedanke aus, daß vom Bösen das Gute kommen muß. Vom

1) Ib. 10, 32.
2) Myst. magn. 6, 22.
3) Ib. 14, 12.

Zorn kommen wir zur Liebe, von der Hölle zum Himmel; die Eigenschaften der Natur stellen sich zuerst in ihrem Gegensatz, in ihrer Zerrissenheit, in ihrer Angst und Qual dar; aber in ihrer Angst verkündet sich nur ihr Bestreben zur Einigung zu gelangen, in welcher sie zusammengehören. Dies geht durch einen mächtigen Kampf hindurch, durch den Feuerschreck, in welchem die Geister gegeneinander sich empören, in Hofart gegeneinander brausen, indem ein jeder auf sein Recht pocht, jeder sich in seiner Macht behaupten und die Herrschaft an sich reißen will, in welchem aber auch die Geister mit einander sich mischen, so daß Liebe und Licht in ihnen entzündet werden. Doch auch hiermit ist der Proceß der Weltentwicklung noch nicht zu Ende gebracht. Es hat sich nur ein neues Leben entzündet, aber es muß sich nun durch manche Grade hindurch steigern, damit in seinen Gestaltungen die Einigung aller Dinge zu voller Greiflichkeit heraustrete. Wenn auch Böhme gegen das Geformte zu eifern pflegt um in der Weise der alten Mystiker die Gelassenheit des ungeformten Geistes uns zu empfehlen, so meint sein Streit gegen die Form doch nur die gelehrte und gelernte, die erworbene und angebildete Bildung des Geistes; aber nicht die natürliche Verkörperung desselben. Der allgemeine Zug seiner Lehre setzt voraus, daß der Geist nicht unterlassen dürfe in die Form der äußern Beschaulichkeit einzuführen, nachdem er einmal durch die Spaltung des Bösen hindurchgegangen [1]). Mit der Liebe also, welche im Innern sich entzündet hat, ist es nicht abgethan;

1) Ib. 36, 6; 10.

die Wiedergeburt ist nur der Anfang des neuen Lebens, welches nun durch alle Grade des leiblichen Daseins sich durcharbeiten muß; die Liebe muß im Schall der Sinne zur Erkenntniß vordringen und zuletzt in den Leib eingeführt werden um zur Handlung, zur wirksamen That zu gelangen. Nur so vollendet sich die Temperanz aller Kräfte der Liebe, welche ewig besteht und in welcher aller Dinge Wachsung und Erhaltung sich gründet [1]) Es ist dies die Denkweise der Theosophie, welche von der innern Beschaulichkeit der alten Mystiker zu der Einsicht durchgedrungen war, daß die fromme Gesinnung auch in allen Fasern unseres leiblichen Lebens sich bethätigen solle.

Noch auf einen Punkt müssen wir achten. Wenn auch das Weltsystem Böhme's von den chemischen Elementen des Paracelsus ausgeht und die ersten Qualitäten der Natur sehr sinnlich beschreibt, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die Gestaltung aller Dinge ihm ein geistiger Proceß ist. Daher kommt der Leib erst zuletzt zu Tage. Begierde, Neid, Angst, Zorn und Liebe durchdringen alle Gestalten der Natur; nur ein leicht durchsichtiges Gewebe sinnlicher Bilder verdeckt sei. Der chemische Proceß, welcher bei Paracelsus die Hauptsache ist, giebt bei Böhme nur eine angebildete Überlieferung ab. Alles in der Welt ist von Geistern erfüllt [2]). Der Satz, alles ist in allem, woran sich die Magie der Natur knüpft, wird von Böhme ganz geistig gedeutet. Es ist Gutes und Böses, was in der Begierde sich regt; dadurch werden die Kräfte zum Kampf gegen einander aufgerufen;

1) Ib. 21, 6.
1) Ib. 8, 11.

durch den Kampf aber werden sie zur Gleichheit unter einander geführt und zum Frieden gebracht. Das schöpferische Wort regt sich noch immer in dieser Welt; ihm ist alles möglich und durch dasselbe wird alles vollbracht [1]). So verwandelt sich diesem kindlichen Glauben alles in ein geistiges Spiel, welches nur von einer durchsichtigen Decke unsern Augen verhüllt wird.

Daher wendet sich auch Böhme bei weitem lieber den Anschauungen des sittlichen Lebens zu als den Forschungen in der Natur, wiewohl seine Bilder gemeiniglich von der sichtbaren Welt entlehnt werden. In dem Gleichnisse der äußern Welt schaut er die innere. Aber in der Betrachtung dieser treten ihm auch die Räthsel des Lebens viel stärker entgegen. Darüber zwar kann ihm kein Zweifel entstehn, daß die sittliche Welt durch das Böse hindurch muß; aber ihm trübt sich das Gemüth über das Übergewicht, welches das Böse über das Gute gewonnen hat. Wäre nur das Gute und das Böse im Gleichgewicht, so würden diese Kräfte nur zur Erweckung des Lebens wirken und es wäre noch das Paradies auf Erden [2]). Hierbei spielt nun der Doppelsinn, in welchem Böhme Gutes und Böses sich denkt, offenbar eine verwirrende Rolle. Auf der einen Seite wird es als eine besondere Kraft, auf der andern als Störung des Gleichgewichts

1) Ib. 11, 9 ff.

2) Ib. 11, 51 f. Dieser Welt Wesen stehet im Bösen und Guten und mag eines ohne das andere nicht sein; aber das ist das große Übel, daß das Böse das Gute überwägt, daß der Zorn stärker darinnen ist als die Liebe. — — Sonsten, so die Natur in ihren Gestalten in gleichem Gewichte, in der Eigenschaft stände in gleicher Concordanz, — — so wäre das Paradies noch auf Erden.

der Kräfte gedacht, als Absonderung derselben zu eigenem Sein und Wirken. Aber nach welcher Seite auch Böhme sich wenden mag, seiner Überzeugung bleibt er getreu, daß die Störung des Lebens durch das Böse doch zum Guten ausschlagen müsse. Die Scheidung des Guten und des Bösen dient zur Offenbarung der Kräfte, welche in der Natur Gottes verborgen liegen; wir werden durch sie zum Wissen angeführt. Die Kinder der Finsterniß und die Kinder der Welt sind klüger als die unschuldigen und einfältigen Kinder des Lichts [1]). Böhme ist nun wohl geneigt die Einfalt und Gelassenheit dieser zu loben, aber schlechthin derselben sich zu ergeben ist doch nicht in seinem Sinn. Bei der ursprünglichen Einfalt sollen wir nicht stehen bleiben; so wie alle sieben Eigenschaften in uns sind, so sollen wir sie auch erkennen und daraus soll uns die Macht erwachsen die Natur der Dinge zu verwandeln und aus einem Guten ein Böses, aus einem Bösen ein Gutes zu machen [2]). Wir sehen, die theosophischen Gedanken, welche nach Macht des Menschen über die Natur streben, sind ihm nicht fremd. Er verlangt die Magie der Natur, er sucht den Stein der Weisen, welchen schon manche besessen haben und welcher einem wiedergebornen Gemüth nicht für unmöglich gehalten werden darf [3]). In der Magie sollen wir das ewige, unvergängliche Wesen

1) Ib. 9, 16.

2) Ib. 11, 10. Alle Wesen stehen in den sieben Eigenschaften; wer nun das Wesen erkennt, der kann es durch denselben Geist derselben Essenz, daraus es ein Wesen worden ist, in eine Form transmutiren, auch in ein ander Wesen einführen und also aus einem Guten ein Böses und aus einem Bösen ein Gutes machen.

3) Vom dreifachen Leben 9, 6; de sign. rer. 7, 79; 13, 61.

in dem Vergänglichen, in dem Fluche der Erde finden und durch Kunst und Erkenntniß aus seiner Verborgenheit herausführen [1]. Es gehört dies zu den Aufgaben unseres Lebens. Der Natur, in welcher noch immer die schöpferische Kraft wohnt, ist alles möglich; durch eine starke Begierde, welche der magische Grund ist, kann man sie zu einem Werke gebrauchen, wenn auch nur nach ihrer Ordnung [2]. So verfrüht sich Böhme in abergläubischer Hoffnung die Wünsche des Menschen. Das unersättliche Verlangen des Menschen will alles durchschauen, will alle Natur beherschen. Ist ihm doch die Herrschaft der Welt verliehen. Doch bemerkt Böhme auch, daß die Verwirklichung des menschlichen Ideals im Allgemeinen von Vorbedingungen abhängig ist. Einige Menschen mögen schon gegenwärtig den Stein der Weisen besitzen; in seiner vollen Herrlichkeit aber soll er erst künftig offenbar und allen Wiedergebornen zu Theil werden. Er verweist uns auf die letzten Dinge, welche er für nahe hält [3].

Zum höchsten Gute sollen wir in Verlauf der Geschichte kommen. Man wird nicht erwarten, daß Böhme uns eine verständliche Einsicht in den Gang der Geschichte eröffnen werde. Seine Aufzählung der 7 oder der 12 Perioden der Geschichte, welche er annimmt [4], bietet nur sehr beschränkte Gesichtspunkte dar. Doch darf man nicht übersehen, daß er nicht, wie die Kirchenväter, im Heidenthum nur das Reich des Widersachers erblickt. Selbst

1) De sign. rer. 13, 59 f.
2) Myst. magn. 11, 9.
3) Das dreif. Leb. 9, 6; de sign. rer. Vorr. 5.
4) Myst. magn. 30, 34 ff.; 77, 59 ff.

dieser ungelehrte Mann hat aus der Richtung seiner Zeit eine Ehrfucht vor der Weisheit des Alterthums eingesogen. So wie ihm die weltliche Geschichte neben der heiligen einherläuft, so ist er auch davon überzeugt, daß jene nicht ohne Furcht für diese sein könne. Er schreibt den Heiden Einsicht in das Licht der Natur zu; die natürliche Magie ist ihnen offenbar geworden; nur hat das viele verführt, daß sie die Kräfte der Natur als Gott verehrten [1]; doch sind nicht alle Heiden in diesen Irthum gefallen; es gab unter ihnen auch Weise, welche den Samen des Lebens in sich trugen [2]. Diese Entwicklungen der weltlichen Klugheit sollen uns zu Gute, die natürliche Magie soll nun an die Kinder des Lichts kommen, welche in ihr nicht das Mittel zu einer hochmüthigen Erhebung sehen, sondern in Demuth sie als ein Werkzeug Gottes betrachten um die Erde von ihrem Fluche zu erlösen und alles zu Gott zurückzuführen [3]. So wächst die Menschheit, wie ein Baum, welcher gute und böse Früchte trägt, aber zu seinem Alter kommen muß um die besten Früchte zu bringen; auch die bösen Früchte wachsen aus ihm, damit die Kräfte der Natur, welche in der Menschheit walten, nicht verborgen bleiben [4].

Das Böse, welches uns verlockt hat, betrachtet nun aber Böhme doch nicht als etwas, was unsere gute Natur gänzlich verderben könnte. Wir sahen, daß er in allen Dingen eine unvergängliche göttliche Kraft annimmt,

1) Ib. 11, 6; 36; 12, 9; Morgenr. Vorr. 32.
2) Morgenr. Vorr. 80.
3) De sign. rer. 11, 85.
4) Morgenr. Vorr. 8 ff.

welche durch keine Störung des Lebens sich brechen läßt; im Vertrauen auf sie behauptet er, daß Böses in Gutes sich verwandeln lasse, indem nur diese gute Natur wieder hervorgezogen werde. Den Hochmuth, den Eigenwillen, die Ichheit sollen wir lassen, um in der Wiedergeburt zur Demuth und einem neuen Willen zu kommen. Aber dies geschieht doch auch nicht ohne unsern eigenen Willen; wir müssen uns selbst zum Guten wenden; wir müssen deswegen auch annehmen, daß wir noch Gutes begehren können [1]). Gott kann in der falschen Seele nicht gut und in der gelassenen Seele kann er nicht böse sein. Den freien Willen des Menschen zu Gutem wie zu Bösem läßt sich Böhme nicht entreißen; er findet keinen Anstoß daran dem Satze zu widersprechen, daß der Mensch seinen Willen nicht gegen die Gnade wenden könnte [2]). Aber der freie Wille steht ihm nicht in Widerspruch weder mit der Gnade noch dem Zorne Gottes. Im Bösen vollzieht sich doch nur das Gericht und der Wille Gottes und es steht auch unserer Macht nicht zu die Gnade zu erreichen; der gute Mensch muß seinen Willen dem göttlichen Wirken ergeben [3]). So wie in der Schöpfung alles in Gottes Willen stand, so bleibt es immer, weil Gottes schöpferische Macht durch alle Natur und alle Geschichte hindurchgeht. Wie sehr Böhme auch auf die Schiedlichkeit der Dinge dringt, der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf ist bei ihm immer nur

1) Myst. magn. 26, 70 ff. Daß du aber wolltest sagen, du kannst nicht Gutes begehren, das ist nicht wahr.

2) Ib. 61, 35; 57.

3) Ib. 21.

schwach bezeichnet. Die Einheit aller Dinge soll zuletzt doch an den Tag kommen; das Ende aller Dinge soll unsere Einheit in Gott und mit Gott offenbaren. Alle die Meinungen, Völker und Zungen, die zur Offenbarung Gottes sich geschieden haben, sollen sich sammeln zu einem Volke, einem Baume, einem Menschen, zu einer Seele und einem Leibe; dann wird Gott die ausgewickelte Natur wieder in sich rufen und in eine Temperatur zusammenziehn [1]). Doch über die Hoffnung auf dies Ende der Dinge vergißt Böhme auch nicht gänzlich das Dogma von den ewigen Strafen der Hölle. Die Lehre des Paracelsus von dem letzten Scheidungsprocesse steht ihm zur Seite. Der Tag des Herrn, welcher alles zur Erndte sammelt, scheidet in Ewigkeit das Gute und das Böse, das Licht und die Finsterniß. Die zwei Qualitäten, die böse und die gute, welche in der Natur zusammengewesen waren, werden auseinander geführt und das Böse wird dem Teufel und den gottlosen Menschen zur Behausung gegeben [2]). Es ist nicht zu verkennen, daß in dieser Lehre die Ansicht von den doppelten Qualitäten herscht, welche in ihnen zwei wesentlich verschiedene Kräfte der Natur sieht. Das höllische Wesen, welches in Gott seinen ewigen Grund hat, kann nicht vergehen, es würde denn die ganze Schöpfung und mit ihr das ewige Freudenreich wieder aufgehoben [3]).

In diesem Spiele mit zwei entgegengesetzten Ansichten vom Bösen und vom Guten bewegt sich die Lehre Böhme's. Auf der einen Seite betrachtet sie beide als ur-

1) Ib. 46, 43; 77, 72.
2) Ib. 28, 69; Morgenr. Vorr. 78.
3) Theosophische Fragen 8, 4 ff.; 14, 3 f.

sprüngliche Qualitäten in der Natur Gottes, welche zur Scheidung kommen müssen, damit in ihnen der Grund aller Dinge offenbar werde; auf der andern Seite behauptet sie, daß alles was vom Gott ausgeht, gut sei und daß alles Böse nur in einer Stufe des Lebens bestehe, in welcher sich die Dinge scheiden um offenbar zu werden, daß aber dieser Stufe auch die Einigung aller Dinge in ihrem Grunde folgen solle. Fragen wir, welche von diesen beiden Ansichten in ihm überwiege, so würde aus einer Aufzählung der Stellen schwerlich eine Antwort sich entnehmen lassen. Seine Seele ist getheilt zwischen der Duldung, welche er liebt, und zwischen dem Zwist, in welchen er sich selbst verwickelt sieht, zwischen den Hoffnungen der neuen Zeit, welche er erwartet, und dem Streite der Gegenwart, welche seine Meinungen gebildet hat und welche noch eben in harten Erfahrungen ihn anficht. Fragen wir aber, welche von jenen Ansichten ihm die Freudigkeit in seinem Werke giebt und Heiterkeit der Stimmung über seine Schriften verbreitet, so können wir nicht daran zweifeln, daß es die letzte ist. Die prophetische Seele ist in ihm rege; in seinem gelassenen Gemüth hat er doch die Schmerzen der Gegenwart überwunden, welche er noch fühlt. Darin regt sich das Spiel seiner Worte, daß er die erste ihm überlieferte Ansicht durch die zweite überdeckt. Es mag sich so verhalten, daß er die erste öfter ausspricht, als er die andere anklingen läßt; aber jene giebt nur den Stachel ab, welcher die Beweglichkeit, die Empfindlichkeit seiner Seele aufregt, um die heitere Ruhe seiner zuversichtlichen Hoffnungen in Schall und Äußerung zu bringen. Wenn wir den wissenschaftlichen Gehalt seiner

Gedanken bedenken, können wir noch weniger daran zweifeln, welcher von beiden Ansichten wir den Vorzug geben sollen. Wenn er den Ungrund heraufbeschwört, um uns seine Tiefen zu eröffnen, so würde es nur mit einem unförmlichen Ausgange enden, wenn wir zuletzt an eine Unterscheidung der Qualitäten verwiesen würden, die völlig von einander gesondert nichts von einander wüßten, da sie doch in ihrem Grund eins sein sollen. Dagegen die andere Ansicht bietet einen ganz befriedigenden Ausgang dar. Was geschieden worden war, sammelt sich wieder und gewährt nun die Erkenntniß des einfachen Grundes, in welchem alle Unterschiede offenbar geworden sind. Es ist ein einfacher logischer Gedanke, welchen diese Ansicht der Dinge ausspricht. Das unentwickelte Eine, der Grund aller Dinge, muß zur Unterscheidung kommen, ehe wir es in seiner vollen Entwicklung zur Einheit der Wissenschaft zusammenfassen können.

Aber um diesen Gedanken an das Licht zu ziehen, dazu bedurfte es der Lehre Böhme's nicht. Man würde ihm nur das Verdienst zuschreiben können ihn aus der Schule der Gelehrten unter das deutsche Volk gebracht zu haben, wenn die verschlungenen Wendungen und bunten Bilder seiner Lehre nur irgend eine Aussicht auf Faßlichkeit für das Volk gehabt hätten. Dahin aber ist seine Wirksamkeit nicht im mindesten gegangen. Er ist nicht deswegen merkwürdig, weil er die Wissenschaft zu den niedern Volksständen herableitete, sondern weil er aus dem niedern Volke mit geringer Beihülfe zu den Gelehrten sich aufschwang und fähig zu sein schien diese über tiefe Wahrheiten zu belehren. Der Stifter einer neuen religiösen

Secte, zu welcher man ihn zu machen eine Zeit lang geneigt war, ist er daher nicht geworden; aber es hat immer wieder Gelehrte unter Deutschen, Holländern, Engländern und Franzosen gegeben, welche bei ihm mehr Erquickung fanden, als in den Lehren der Schule. Für die Theosophie unter den Deutschen bezeichnet er den Wendepunkt, wo sie die volksthümliche Anregung aus den Zeiten der Reformation hinter sich zurückließ um dagegen an die Wege der Gelehrsamkeit näher sich anzuschließen. Gleichzeitig mit den gelehrten Theosophen, hat er auch fast ausschließlich auf Gelehrte einen Einfluß ausgeübt, die Theologen dagegen, welche an ihn sich anschließend eine Wirksamkeit unter dem Volke zu gewinnen suchten, haben eine mehr praktische Richtung einschlagen müssen. Die Anziehungskraft, welche er auf die Neuern ausgeübt hat, verdankte er theils seiner Persönlichkeit, seinem lautern Sinn, seiner Demuth, seinem poetischen Aufschwung, theils dem Abschlusse der volksthümlichen Theosophie, welchen er in sich enthielt. Über ihn wurden die Frühern vergessen. Vor ihnen hatte er allerdings einiges voraus, hauptsächlich daß er das Ganze aller ihrer Bestrebungen im Wesentlichen umfaßte und den rohen Aberglauben der Cabbala, Astrologie und Magie wenn auch nicht ganz ausschloß, doch in den Hintergrund zurücktreten ließ. Daß er aber irgend ein neues wirksames Element in ihre Lehre gebracht oder auch nur durch stärkere Betonung zum Mittelpunkte neuer Bestrebungen gemacht hätte, können wir von ihm nicht rühmen. Gegen die dürren Lehren der spätern Zeit, einer in ihren Formeln verwickelten, unduldsamen Theologie, welche das wirksame Leben Gottes

in der Natur und im Geiste über den Buchstaben vergessen hatte, einer Naturlehre, welche am Einzelnen hing und über das Äußere zum Gedanken der innern Quellen des Lebens nicht vordringen konnte, bildete seine Lehre einen mächtigen Gegensatz. In ihr fühlte sich das Bewußtsein einer Aufgabe hindurch, welche man doch nicht völlig von sich zurückweisen konnte.

Achtes Kapitel.

Gelehrte Theosophen.

In Deutschland hatte die Theosophie unter den religiösen Bewegungen einen vorherschend theologischen Charakter angenommen, obwohl sie zunächst von physischen Forschungen ausgegangen war. Sie trug hier ein volksthümliches und protestantisches Gewand. Aber ihr Ursprung aus der Platonischen Schule und ihre Bedeutung für die Wissenschaft war doch unabhängig von solchen Bedingungen, welche ihr nur einen beschränkten Wirkungskreis versprachen. Sie wurde alsbald auch in die Kreise der Gelehrsamkeit gezogen und verbreitete sich über Deutschland hinaus. Hier traf sie nun wieder mit den Bestrebungen um die praktische Erforschung der Natur zusammen, von welchen Paracelsus ausgegangen war, welchen er seinen Ruhm verdankte, welche aber in der deutschen Theosophie vernachlässigt worden waren. Es bildete sich nun unter den Naturforschern eine theosophische

Schule, welche bei protestantischen und katholischen Gelehrten Einfluß hatte. Ihre Einwirkungen auf die Philosophie dürfen wir nicht übersehn.

1. Johannes Baptista von Helmont.

In dem Leben und den wissenschaftlichen Unternehmungen dieses Mannes [1]) spiegelt sich der wissenschaftliche Kampf seiner Zeiten in voller Macht ab. In Brüssel 1578 geboren hatte er, der jüngste Sohn einer adligen begüterten Familie, den Wissenschaften sich gewidmet und war bei großem Fleiße schon früh an Kenntnissen ausgezeichnet. Was seine Lehrer ihm boten, befriedigte ihn jedoch nicht. Selbst der Unterricht der Jesuiten, den er zu Löwen genoß, schien ihm zu weltlich und zu sehr auf das Äußere gerichtet. Schon als Knaben hatte ihn die Kunde der Natur angelockt; ohne Vorwissen seiner Mutter und seiner Verwandten hatte er sich zu Löwen auf die Medicin geworfen und wurde schon in seinem 17ten Jahre von den Professoren bewogen die Vorlesungen über Chirurgie zu übernehmen. Aber bei dem frommen Sinn, welchen Tauler und Thomas von Kempen in ihm genährt hatten, leuchtete ihm die Eitelkeit seiner Bestrebungen ein. Die Büchergelehrsamkeit wurde ihm immer verdächtiger, je tiefer er in sie eindrang. Die Einsicht in das Wesen der Dinge, welche er suchte, schien sie ihm nicht zu gewähren. Die Praxis, welche er versuchte, schien den Lehren der Medicin nicht zu ent-

1) Vergl. G. A. Spieß J. B. von Helmont's System der Medicin. Frankf. a. M. 1840. Seine Schriften citire ich nach der Ausgabe seiner Werke Lugd. 1667. fol.

sprechen. Eben so wenig als die gewöhnlichen Lehrbücher der Ärzte genügten ihm Aristoteles, Galen und die Schar der Araber. Auch Dioskorides und die Kräuterbücher ließen nur das Äußere der Dinge unterscheiden. Er warf sich auf die Erforschung der Seele, zu welcher die Stoiker ihm eine Anleitung zu geben schienen. Aber ein Traum ermahnte ihn dem aufgeblasenen Stolze eines thörigen Selbstvertrauens sich nicht hinzugeben. Da spürte er auch eine Neigung zum strengen Mönchsleben, fand aber dazu seine Gesundheit zu zart. In sich selbst eben so wenig als in den Überlieferungen der Schule eine sichere Stütze gewahrend, machte er sich Gewissensscrupel über sein bisheriges Leben. Er warf sich vor seinen Adel durch die medicinische Praxis befleckt, sie für Geld betrieben zu haben, ohne eine richtige Einsicht in die Kunst zu besitzen. Er trat nun sein Erbtheil an eine Schwester ab und beschloß die Medicin und seine Heimath aufzugeben. Auf seinen Reisen, welche ihn nach Deutschland, der Schweiz und England führten, gesellte sich ein Pyrotechniker zu ihm, welcher ihn in die Kunstgriffe der Chemie einführte. Im chemischen Proceß glaubte er nun sichere Erfahrungen und neue Aufschlüsse zu finden. Der Glaube hatte ihn nicht verlassen, daß Gott den Menschen, sein Ebenbild, nicht hülfloser als das Thier gegen das Elend seines Lebens gelassen haben könnte. Immer wieder wurde er an die Medicin herangezogen. Er sah darin eine Schickung Gottes; ihr sich zu unterwerfen war er bereit. Mit frischem Eifer verfolgte er nun die Mittel der Chemie in rastlosen Arbeiten. Er studirte den Paracelsus, dessen Verdienste er anerkannte ohne seinen Irthümern sich hinzugeben.

Sein skeptischer Sinn, seine Gelehrsamkeit und seine feinere Bildung mußte an diesem Meister viel Anstoß finden. In seinen chemischen Arbeiten erlangte er bald großen Ruf. Unentgeltlich heilte er Arme; für seinen ärztlichen Beistand wollte er keinen Lohn annehmen, bis ihm sein Beichtvater darüber das Gewissen schärfte. Den Einladungen mächtiger Gönner der chemischen Künste, welche ihn in der Fremde festhalten wollten, widerstand er; in sich befestigt kehrte er in die Heimath zurück, schloß eine Heirath, welche ihm durch nachfolgende Erbschaft ein reichliches Vermögen zubrachte, so daß er zu Vilvorden bei Brüssel seinen chemischen Arbeiten, seiner medicinischen Praxis und der Reform der Medicin, welche er beabsichtigte, ungestört bis zu seinem Tode 1644 nachgehen konnte. In seinen letzten Jahren gab er mehrere medicinische Schriften heraus, auf deren Titel er sich den Philosophen durch das Feuer nannte. Die Schriften aber, welche die Grundzüge seines philosophischen Systems enthalten, sind erst nach seinem Tode erschienen. Er hatte die Herausgabe seinem Sohne Franz Mercurius übertragen.

So wie in der Philosophie der Mystiker überhaupt die persönlichen Beziehungen unserer Gedanken vorherschend sind, so sind auch die Forschungen Helmont's mit seiner Persönlichkeit auf das innigste verwachsen. Die Vernunft verschmäht er; er ist ein heftiger Feind der Logik; wie wenig er auch der Beweise sich entschlagen kann; er behauptet doch, daß alle wahre Wissenschaft unbeweisbar sei, weil sie in der Erkenntniß der Principien bestehe und die Principien nicht bewiesen werden können [1]. Im

1) Logica inutilis 18.

Widerstreite gegen die Lehren der Schule haben seine Gedanken sich gebildet. Wie andere seiner Zeitgenossen glaubt er mit den alten Grundlagen der wissenschaftlichen Bildung völlig brechen zu müssen, um auf das erste und allein sichere Fundament unserer Erkenntniß zurückzukommen. Daß man die Alten herbeigezogen hatte um mit ihrer Hülfe die Philosophie zu bessern, ist ihm eine Thorheit, weil er ihnen als blinden Heiden kein Vertrauen schenken kann; seine Lehre setzt er als christliche Philosophie den Irrthümern der alten Philosophie entgegen [1]). Den Offenbarungen Gottes vertraut er, aber, obgleich er die Kabbala nicht verwirft, seine medicinischen Erfahrungen geben ihm doch zu erkennen, daß der heiligen Schrift und den geheimen Überlieferungen die Kunde der Natur, welche uns nöthig ist, nicht zu entlocken ist. So gläubiger Katholik er auch ist, mit den scholastischen Lehren hat er doch gebrochen; gegen den Thomas von Aquino, gegen den Duns Scotus streitet er; mit den Jesuiten, welche der Gewissen der Frommen, besonders der Weiber sich zu bemeistern suchten, findet er sich nicht im Einklang, wenn sie äußerliche Gebräuche empfehlen. Mit einem energischen Zweifel wirft er daher alle Überlieferungen, selbst der Paracelsischen Schule hinter sich; sie leisten nun einmal das nicht, was die Philosophie leisten sollte; sie gewähren keine sichere Überzeugung. Seine Schriften sind nun mit Polemik überladen und man hat daher wohl behauptet, daß sein Verdienst mehr in der Bestreitung fremder Lehren, als in der Entwicklung eigener Einsichten beruhe. Doch können wir nicht sagen, daß seine Polemik mit Be-

1) De magnetica vulnerum curatione 174 und sonst häufig.

sonnenheit durchgeführt wäre; vielmehr sie ist ohne Maß. Um die Lehre Galen's zu bestreiten, daß Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes geheilt werde, stellt er den Satz auf, daß die Natur von Gegensatz nichts wisse [1]. Wenn er den Aristoteles bekämpft, verwirft er alle vier Ursachen desselben [2], obwohl seine eigene Lehre auf dem Gegensatz zwischen materieller und wirkender Ursache beruht. Wenn er den Paracelsus angreift, so verdammt er auch die Lehre vom Mikrokosmus [3]. obgleich er das Bildniß Gottes und seiner schöpferischen Ideen in uns anerkennt. So kämpft er mit Leidenschaft gegen alle verbreitete Meinungen und äußert dann wohl, daß er keine Hülfe bei seinen Vorgängern gefunden habe, daß er seinen eigenen Erfahrungen alles verdanke. Seine Leidenschaft rührt daher, daß er die Macht der Meinungen, welche er bestreitet, über sich selbst fühlt, aber auch das Bedürfniß der von ihm betriebenen Naturwissenschaft sich lebhaft vergegenwärtigt hat von allen Voraussetzungen sich frei zu machen um auf die reinen Thatsachen der Erfahrung zuruckzugehn. Die Meinungen, mit welchen er in sich selbst zu kämpfen hat, sind die Voraussetzungen der Theosophie. Sie drängen sich ihm mit allen den metaphysischen Begriffen herbei, welche sie in sich aufgenommen hatten. Mit den Beobachtungen, welche er gemacht hat, bilden sie ein buntes Gemisch. Sein Zweifel regt sich auch gegen sie; aber er kann sie doch nicht loswerden, weil sie allein ein wahres Wissen versprechen. Alle Beobachtun-

---

1) In der Schrift natura contrariorum nescia.

1) Causae et initia naturalium 5.

3) Inventio tartari in morbis temeraria.

gen zeigen uns doch nur das Äußere, die Erscheinung der Dinge, nicht ihr wahres Wesen. Beobachtung gewährt nur Meinungen; Erfahrung bietet keine Erkenntniß. Das Wasser, das Element aller Dinge, ist uns sichtbar, ja ganz durchsichtig. Wer aber kann deswegen sagen, was es ist? Seele und Geist sind uns beständig gegenwärtig in ihren Erscheinungen, sie liegen uns näher als der Körper, aber dennoch würden wir von ihnen nichts mehr wissen als vom Körper, wenn uns die Offenbarung nicht über sie belehrt hätte [1]. Da hören wir seine Klagen über seine gelehrte Unwissenheit und daß uns die genaue Wahrheit der Dinge unerreichbar sei. Aber seinen Hoffnungen auf Erkenntniß ganz entsagen kann er doch nicht. Sein Vertrauen hat er auch auf die Erfahrung sowohl des Körperlichen als des Geistigen gesetzt; daß die Erfahrung beider uns Wahrheit biete, ist unbestreitbar; da sie keine genügende Einsicht bietet, erwartet Helmont Aufschluß von einer höhern Erfahrung, welche von Gott gesendet uns erleuchten soll. Unser Verstand ist nur dazu bestimmt seine Erkenntnisse zu empfangen; im Gebet sollen wir anklopfen, daß uns die göttliche Erleuchtung zu Theil werde. Von Berufungen auf solche höhere Erfahrungen, welche in Visionen und Träumen sich ihm ergeben haben, sind Helmont's Schriften erfüllt. Er beschreibt sie weitläuftig und verhehlt uns die subjective Grundlage seiner Überzeugungen nicht. In einer Weise, welche eben so sehr die Ehrlichkeit als die Befangenheit seiner nach Licht ringenden Seele bezeugt, beschreibt

1) Tractatus de anima 5 sqq.

er uns, wie wissenschaftliches Forschen und schwärmerische Erhebung in ihm stritten und gegenseitig einander bedingten. Wer nur einmal die Ekstase erfahren habe, in welcher die Seele in sich hineinblicke, der wisse auch, wie ihr die Erkenntniß der Dinge folge, welchen die Seele ihr Verlangen zugewendet habe [1]). Er will es erfahren haben, daß sein Verstand mehr durch Figuren, Bilder und Gesichte der Einbildungskraft, als durch Schlüsse der Vernunft unterrichtet werde. Das Trügliche solcher Bilder habe er nun wohl durchschaut; aber sie wären ihm doch ein Mittel zu sicherer Belehrung geworden. Wenn er nach langem Bemühn um eine wissenswürdige Sache sich ein Bild von derselben zu machen sich angestrengt habe, so daß er es hätte anreden können, wäre er ermüdet eingeschlafen in der Hoffnung im Schlafe Aufschluß zu erhalten. Und siehe da ein solcher wäre ihm öfters zu Theil geworden, wenn auch nur in räthselhaften Andeutungen, besonders wenn er vorher noch andere Mittel, wie Fasten [2]) und Gebet, angewendet habe. Freilich ist auch diese Weise des Forschens ihm nicht die höchste; er lobt noch mehr die stille Geduld, welche sich in Gott ergiebt, von aller Neugier fern, welche ohne Verlangen, ohne Thun und Denken gleichsam in das Nichtsein sich versenkt [3]); aber es läßt sich wohl abnehmen, daß er weniger auf diesem als auf dem vorherbe-

---

1) Ib. 3.

2) Non bene dudum antea pasto corpore, welches Tennemann Gesch. der Phil. IX S. 244 übersetzt: wenn ich vorher reichlich gegessen hatte.

3) Venatio scientiarum 40 sqq.

schriebenen Wege zu seinen wunderbaren Aufschlüssen über die Natur gekommen sei, welche er mit großer Zuversicht und nicht ohne Selbstgefül uns erzählt. Das unaussprechliche Licht Gottes, welches er empfunden haben will, welches er aber doch nicht festhalten konnte [1]), wird ihm die Natur der Gase, welche er zuerst zu erforschen angefangen hat, wird ihm den Gährungsproceß, in dessen dunkler Natur er das Werk des Lebens zu belauschen dachte, und die wunderbaren Namen, welche er erfand um bisher unerhörte Dinge an den Tag zu bringen, das Blas und das Gas und wie sie weiter heißen, nicht verrathen haben. Über den Theosophen werden wir den Naturforscher in ihm nicht vergessen dürfen, wenn auch beide in seiner mit Phantasien erfüllten Seele zusammenspielen.

Seine Entdeckungen und Ahndungen in der Physik stehn mit allgemeinen wissenschaftlichen Gedanken in Verbindung, welche wir nicht übergehn dürfen. Sie schließen sich an die frühere Theosophie, besonders an die Lehren des Paracelsus an, doch treten in ihnen bedeutende Abweichungen hervor. Er ist zwar durchdrungen von der Überzeugung, daß wir nur von Gott erleuchtet werden, daß die Medicin, die Naturkunde nicht durch Lehren überliefert werden können, sondern reine Geschenke Gottes sind, daß Leiden edler ist als Thun, daß wir Willen und Verstand ohne Verdienst und nur durch Gottes Gnade empfangen [2]); aber er scheidet doch die Naturforschung entschie-

---

1) Ib. 44.

2) Promissa autoris 10. Quis enim intellectum habet, quem non accepit gratis? Studia autoris 11; ven. scient. 60 sq. Est

den von der Theologie; zur Erforschung der Welt haben die Theologen keine Vollmacht aufzuweisen; es gehört die Arbeit des Arztes, des Chemikers dazu um die jungfräuliche Natur von den Hüllen zu entkleiden, unter welchen ihre Geheimnisse verborgen sind [1]. Auf die Arbeit des Chemikers besonders vertraut er, wärend er die Hülfe der Mathematik verschmäht, welche den Aristoteles betrogen habe [2]; er vertraut ihr jedoch nicht so, daß er hoffte, durch sie alles, auch den letzten Grund der Dinge erforschen zu können. Mit der schöpferischen Allmacht Gottes hat es die Naturforschung nicht zu thun. Nur die vorhandenen Dinge und ihre Bestandtheile, welche in der Schöpfung gesetzt sind, und nachher immer dieselben bleiben, soll die Physik erforschen [3]. Nachher mag der Geist Gottes uns weiter führen, welcher die letzten Gründe zeigen kann, weil in ihm die schöpferische Kraft wohnt [4].

So unterscheidet Helmont genauer als die frühern Theosophen die Geschäfte des Physikers und des Theologen. Auch billigt er die Vermischung des Geschöpfes und des Schöpfers nicht, welche die frühern Theosophen nicht sorgfältig genug gemieden hatten. Er erklärt sie für Atheismus. Unser Geist oder wir dürfen uns nicht

---

namque molestius, servilius et obscurius intelligendo operari, quam pati, eo quod patiendo recipiat lumen nobilius gratis collatum.

1) De magnetica vulnerum curatione 6 sqq. De deo theologus, naturalis vero de natura inquirat.

2) Causae et initia naturalium 40.

3) Ib. 2.

4) Nexus sensitivae et mentis 14.

für einen Theil Gottes ausgeben. Jeder Theil des Unendlichen würde unendlich sein. Was einen Anfang hat, muß geschaffen sein und kann nicht verglichen werden mit dem unbedingten Grunde. Gott kann daher auch nichts schaffen, was ihm gleich wäre [1]). Wenn daher auch Helmont unsere Gemeinschaft mit Gott, selbst in der schöpferischen Macht, mit welcher wir unsere Gedanken hervorbringen, in der magischen Gewalt, welche wir über die äußere Natur üben, im weitesten Sinne behauptet, so ist es doch immer nur das Bildniß Gottes in uns, welches ihm diese Gemeinschaft bezeichnet. Wir gleichen Gott, sind aber nicht mit ihm eins; unsere Gedanken bilden ihn nur ab; unsere magische Thätigkeit kann doch keine neue Materie hervorbringen, sondern besteht nur in der fast augenblicklichen Verwandlung des Vorhandenen [2]). Daß ein solches Ebenbild Gottes uns beiwohne, bezeugen nicht allein der christliche Glaube und die magische Kraft unserer Gedanken, sondern auch hauptsächlich die wissenschaftlichen Bestrebungen unseres Geistes. Unser Verstand will die Dinge durchdringen, mit den erkannten Dingen will er zusammenfallen. Da muß er alles umfassen.

---

1) Imago mentis 9 sqq. Alii vero secundae classis athei credunt non solum nos ad dei imaginem creatos, sed in nobis identitatem cum immenso atque increato numine fingunt, nec hominem a deo in substantia alias differre, quam partem a toto, quodque initium habuit, cum non principiato, non autem in essentia aut proprietate interna. Id quod sane praeter blasphemiam stoliditates habet plurimas etc.

2) Nex. sens. et ment. 14 sq.; de magn. vuln. curat. 89 sq. Nicht allein der Geist (mens), sondern auch die Phantasie hat eine magische Gewalt. Ib. p. 158.

Wenn unsere Seele sich selbst erkennt, erkennt sie alles andere in sich; in ihr daher muß alles in intellectueller Weise sich finden, wie es in Gottes Verstande ist [1].

Aber schon das Bildniß Gottes in uns ist ihm genug seine Verwunderung darüber zu erregen, daß wir groben Irrthümern unterworfen und elender als die Thiere sein können [2]. Er weiß dies nur daraus zu erklären, daß wir durch die Sünde verblendet und unserer magischen Kraft über die Natur beraubt worden sind. Vor dem Sündenfall waren wir nur von Gott erleuchtet; erst durch die Sünde ist die sinnliche Seele uns zugewachsen und sind wir in die Gewalt unseres sinnlichen Lebens gekommen. Was die Schulen Thier nennen, nennt Gott Ausartung, Verderben des Menschen; auch die Vernunft, welche nicht schaut, sondern forscht, ist dem Menschen nicht eigenthümlich, sondern gehört dem Thiere an und findet sich auch bei den Thieren [3]. Dem gemäß tritt auch der Gedanke, daß die Güte Gottes alles Übel und Böse von der Welt ausschließt, in viel stärkerem Grade bei ihm hervor, als bei den frühern Theosophen. Er hält es für unvereinbar mit der Güte Gottes, daß irgend ein Streit, irgend ein Gegensatz in der Natur sein könnte. Eben deswegen verwirft er den Grundsatz Galen's, daß Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes geheilt werde. Gott ist ursprünglicher Grund der Liebe, der Eintracht und des Friedens. So weit er konnte, hat er gewiß allen Streit, Haß und Feindschaft in seiner Schöpfung ausgeschlossen. Er konnte es aber in allen

1) Ven. scient. 45; 55 sqq.
2) Nex. sens. et ment. 10.
3) Ib. 7; ven. scient. 38; de magn. vuln. cur. 136.

Dingen, welche nur seinem Willen unterworfen sind, und das sind alle Dinge der Natur, welche keinen freien und eigenen Willen haben [1]). Daher kann nur der freie Wille der Geister, besonders des Menschen als Grund des Streites und des Übels in der Natur angesehn werden. Aus dem Sündenfall ist Krankheit, Tod und alles Übel entsprungen [2]); gegen den Willen Gottes ist er eingetreten, hat aber alsdann seine natürlichen, unvermeidlichen Folgen gehabt. Gott hat ihn nur erlaubt und alsdann zur Wiedergeburt und Besserung des Menschen benutzt. Dies wurde dadurch möglich, daß die ursprüngliche Güte unseres Wesens, das Ewige in unserm Geiste doch nicht verloren gehn konnte [3]). Genug Helmont ist weit entfernt davon die Glieder des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Wärme und Kälte für gleich nothwendig zu halten; vielmehr nur was auf der Seite des Guten steht, ist ihm im Wesen und im Grunde aller Dinge gegründet, das Böse dagegen und seine Genossen haben nur im freien Willen ihre Quelle und sind den Dingen nur angekommen.

So sagt sich Helmont sehr entschieden von der Vermischung des Sittlichen mit dem Natürlichen los, welche

---

1) Ignota actio regiminis 4; natura contrariorum nescia 37. Deum esse fontale initium amoris, concordiae atque pacis, odisse quoque discordias et contrarietates, ut, si potuerit universum condere absque rixis et contrarietatibus, id fecisse extra dubium sit. — — Nihil ipsi reluctari potuit, nisi quod voluit liberum facere. Sed rerum semina sive agentia naturae non donavit libertate volendi.

2) Progreditur ad morborum cognitionem 4 sq.

3) Distinctio mentis a sensitiva anima 1.

wir bei den meisten Theosophen und sonst in den Vorstellungen der Zeit verbreitet finden. Alles Natürliche ist ihm unsträflich, gut im weitern Sinne des Wortes, obwohl nicht der Vollkommenheit theilhaftig, welche die verständigen Wesen empfangen haben. Diese sind ihrem Willen überlassen und erfreuen sich in ihren schöpferischen Gedanken der Gemeinschaft mit Gott oder des Ebenbildes Gottes, können aber auch von Gott abfallen und haben dadurch, daß sie zum Bösen sich wandten, den Streit und das Übel in die Welt gebracht. In den natürlichen Dingen findet Helmont eine fortwährende Entwicklung und Thätigkeit, in den verständigen Dingen eine beständige Schöpfung [1]). Wir erblicken hierin das Bemühn die Gebiete der Begriffe genau abzusondern. So wie Helmont Gott und Geschöpf sorgfältig getrennt hielt, so wie er das Ebenbild Gottes in uns von unserer sinnlichen Seele unterschied, so scheidet er auch Einbildungskraft und Vernunft von dem Verstande, welcher allein auf gradem Wege das Richtige trifft, wärend jene nur den Abweichungen vom Rechten angehören [2]). In ähnlicher Weise will er auch die Naturreiche genau von einander geschieden wissen, so daß sie verschiedene Arten der Erzeugung haben [3]). Wir würden diese Bemühungen zu festen Unterschieden zu gelangen zu rühmen haben, wenn sie nicht auch darauf ausgingen den Verstand von seinen Vermittlungen loszulösen. Sie treiben dadurch zur Theosophie. So wie die Sünde ein plötzlicher Ab-

---

1) Causae et init. nat. 20.
2) Ven. scient. 33.
3) Causae et init. nat. 20.

fall von der Ordnung Gottes sein soll, so möchte Helmont auch durch einen plötzlichen Aufschwung des Geistes die Ordnung des Guten sich wiederherstellen sehen.

Auf das Genaueste hängt seine Ansicht von der Natur mit seiner strengen Unterscheidung des Sittlichen und des Natürlichen zusammen. Sie setzt sich in seiner Weise fort die Werke der Natur von den Werken der Kunst zu unterscheiden. Jede Wirkung, lehrt er, wird entweder von einem äußerlich Wirkenden hervorgebracht und ist alsdann ein künstliches Werk, oder sie geht von einem innerlich Wirkenden aus und ist ein natürliches Werk [1]). Auch hier fehlt die Vermittlung; die künstlichen Werke werden als etwas betrachtet, was der Natur nicht angehört, gleichsam als würden sie nicht durch natürliche Mittel vollbracht, und dadurch daß von der Natur alles innerlich erzeugt werden soll, möchte Helmont die mechanische Ursache aus der Naturlehre verbannen. Freilich nicht ganz gelingt ihm dies. Nach einer sorgfältigen Untersuchung will er gefunden haben, daß der natürliche Körper von nichts anderem abhänge, als nur von zwei Ursachen, von der Materie und von der wirkenden Kraft, welche beide dem Körper innerlich sein sollen. Zwar gesellе sich diesen beiden gewöhnlich noch eine äußerlich anregende Ursache zu; aber sie sei doch nicht nöthig [2]). In ihr werden wir

1) Ib. 17. Siquidem omnis effectus producitur vel ab agente externo et est productum artificiale, vel a suscitante et fovente externo, quod est causa occasionalis et externa, quae tamen intus habet causam efficientem et seminalem. — — Causa tamen occasionalis non est agens verum.

2) Ib. 10. Post sedulam rerum omnium investigationem non inveni corporis naturalis ullam dependentiam, nisi duntaxat ad



die mechanische Ursache zu suchen haben, welche er die gelegentliche nennt. Sie führt die günstigen Verhältnisse für die Entwicklung der natürlichen Kräfte herbei. Aber Helmont schiebt diese Ursache ganz bei Seite. Er hält es für Irrthum, wenn man von ihr irgend eine Wirkung der Natur ableiten wollte. Eine solche, wenn sie von außen ausgehn sollte, würde nur durch ein Leiden hervorgebracht werden können. Aber die Materie als leidendes Subject will er in der Natur nicht zugestehn. Was die Schule so nenne, sei vielmehr eine mitwirkende Kraft, und aus dem Verhältniß der wirkenden und der mitwirkenden Kraft entspringt ihm jede Thätigkeit der Natur [1]). So verlegt er die mitwirkenden Ursachen, welche wir im Äußern zu suchen pflegen, in das Innere der Dinge. Er bemerkt hierbei nicht, daß durch seine Ansicht der Unterschied zwischen Materie und wirkender Ursache, von welcher er ausgeht, in der That in Gefar geräth. Denn eine ganz andere Vorstellung mußten wir von der Materie fassen, wenn sie der wirkenden Ursache entgegengesetzt wurde, als jetzt, da sie als mitwirkende Ursache geschildert wird. Es finden sich hier zwei Vorstellungsweisen in Streit mit einander. Die eine betrachtet die Materie als ein Princip, welches wenigstens in untergeordneter Weise in allen natürlichen Erzeugnissen wirksam ist; in dieser Weise wird sie als ein generischer

---

duas causas, ad materiam et efficiens, internas (quibus plerumque externa quaedam excitans associatur) scilicet.

1) Ib. 18. Subjectum vero, quod scholae patiens dixere, ego coagens voco. In relatione vero amborum terminorum sive in habitudine motus agentis ad coagens resultat actio.

Saft von Helmont betrachtet [1]). Die andere dagegen legt der Materie nur die Bedeutung einer Wirkung bei und betrachtet die wirkende Ursache als das allein Erzeugende, welches in der Wirkung seinen natürlichen Sitz habe [2]). In diesem Sinne heißt es, daß jedes Ding leer, eitel, todt und träge sein würde, wenn ihm nicht ein belebendes Princip beiwohnte [3]). Alle Kraft der Natur wird nun in die lebendigen Samen der Dinge verlegt, welche Helmont in ähnlicher Weise wie Patritius als durch die ganze Natur verbreitet sich denkt. Aus nichts wird nichts in natürlichem Wege und nichts entsteht, was nicht aus der Nothwendigkeit des Samens seinen Ursprung hätte [4]).

Überlegen wir den Gang, in welchen diese Gedanken sich ausgebildet hatten, so werden wir nicht daran zweifeln können, daß von diesen Vorstellungsweisen die zweite bei Helmont die herschende ist. Im Gegensatz gegen die Aristotelische Lehre, daß alle Bewegung und mithin alles Werden der natürlichen Dinge von außen kommen müsse, hatte seine Überzeugung sich gebildet. Er wirft dem Aristoteles vor, daß er in Erklärung der natürlichen Dinge nur auf das Äußere und auf die Vergleichung der Natur

---

1) Ib. 12; 23.

2) Ib. 21. Materia nempe est ipsissima effectus substantia, efficiens vero ipsius internum atque seminale agens.

3) Ib. 3. Resque omnis inanis, vacua est, mortua ac deses, nisi vitali aut seminali ad esse principio fuerit constituta aut quandoque constituatur.

4) Ib. 35. In tota rerum naturalium serie de novo nihil surgere, quod non e semine ortum ducat, nihilque fieri, quod non e seminis necessitate fiat.

mit der Kunst gesehn habe [1]. Die alte Analogie zwischen dem natürlichen Werden und dem künstlerischen Bilden ist ihm verhaßt. Daher verlegt er auch den künstlerisch bildenden Gedanken, die Zweckursache in den natürlich sich entwickelnden Samen. Ein der Natur äußerlicher Gedanke, ein reines Ding der Vorstellung im Künstler, würde in der Natur nichts wirken können. Die Kenntniß des Zwecks muß in natürlicher Weise der wirkenden Ursache von Gott eingepflanzt sein [2]. Jede natürliche Kraft bildet sich selbst ihre Materie, ihren Körper. Das Leben, überall in der Natur verbreitet, können wir nur als formgebendes Licht begreifen; weiter können wir in seine Erkenntniß nicht eindringen. Durch die Verschiedenheit der Lichter, welche Gott in die Natur gelegt hat, wird alle Verschiedenheit der natürlichen Arten und Individuen hervorgebracht [3]. Wir sehen, daß hiernach der Materie in der That keine andere Bedeutung übrig bleibt, als für eine Wirkung der innerlich bildenden Kraft zu gelten. Alles, lehrt Helmont, wird durch den samenartigen Archeus hervorgebracht [4], das heißt durch die innere Kraft, welche die äußere Erscheinung der Dinge bedingt. Daher wird auch in allen Dingen Leben gesucht;

---

1) Ib. 9. Ejusque omnem speculationem circa artificialia et externa naturae vagari.

2) Ib. 12. Causae efficienti naturali sua a deo naturaliter — infusa finium et habitudinum scientia.

3) Blas humanum 22; spiritus vitae 23. Sed revera sunt totidem luminum vitalium species, quot vitalium creaturarum. — — Adeoque per ejusmodi luces ipsas est sola atque omnis specierum distinctio.

4) Causae et in. nat. 8 sqq.

auch der leblosen Natur soll wenigstens dem Vermögen nach Leben zukommen [1]. Wir können hierin nur eine Fortsetzung der Grundsätze in der Beurtheilung der Natur sehen, welche von Averroes an mehr und mehr sich verbreitet hatten, daß aus dem innern Vermögen der Materie alles sich entwickeln müsse, daß alles natürliche Werden nur eine Eduction der Formen sei. Bei Helmont, wie bei andern Theosophen, wie bei Nicolaus von Cusa und bei Bruno, führten diese Grundsätze zu dem Bestreben die Materie in die innerlich bildende Form umzusetzen, welche nur eben noch im Werden begriffen die in ihr liegende Gestalt nicht zur Reife gebracht habe. Dies liegt im Gedanken des Samens, welcher eine Form hat, aber doch noch etwas Unfertiges, etwas Materielles an sich trägt. Das Streben in diesen Gedanken geht dahin die Doppelheit der natürlichen Principien zu überwinden. Dies hebt Helmont deutlicher hervor als seine Vorgänger, indem er die Nothwendigkeit des Gegensatzes in der Natur leugnet. Daher liegt ihm zwar im Gedanken des Samens ein doppeltes, die Materie oder die noch nicht gebildete Kraft und die Form oder die bildende Kraft, aber die erstere tritt ihm zurück; sie ist nur der verschwindende Punkt, welcher in jedem Augenblicke der Entwicklung überwunden wird. Nur nicht völlig läßt er sie aufgehn in die Form und daher verlangt er denn auch, daß wir die Materie unter die Principien der Natur zählen sollen.

Bei der Frage nach der materiellen Ursache der Dinge streitet Helmont sowohl gegen die alten Elemente der pe-

1) Ib. 16.

ripatetischen Schule als gegen die chemischen Elemente des Paracelsus. Wenn auch bei der Verbrennung der Körper meistens dreierlei Bestandtheile sich unterscheiden lassen, das Öl oder der Schwefel, das Wasser oder das Quecksilber und das Salz, so hält er dieselben doch nicht für Grundbestandtheile, sondern betrachtet sie als Erzeugnisse, welche erst in der Zerstörung der Körper durch das Feuer gewöhnlich und doch nicht immer hervorgebracht würden [1]. Dagegen nimmt er nur ein materielles Element an, den generischen Saft, das Wasser. Mit der wirkenden Kraft soll es in solcher Weise verbunden sein, daß diese das individuelle Wesen des Dinges, jenes die allgemeine Gattung abgiebt [2]. Die wirkende Kraft in der Materie nennt er auch das Ferment, das Princip des Samens, welches, weder Substanz noch Accidens, nur eine individuelle Anlage sei und den Samen nur vorbereite [3]. Der Same ist das nächste Princip der natürlichen Wirksamkeit, aus dem Ferment aber geht der Same hervor [4]. Die Fermente sind durch die ganze Natur vertheilt; sie sind die geheimen, im Innern der Dinge verborgenen Eigenschaften, welche jedem Dinge eigenthümlich mit nichts anderm verglichen werden können, welche mit Freithätigkeit das Leben aus sich entwickeln;

---

1) Tria chymicorum principia 3 sqq.; 46 sqq.

2) Ib, 51.

2) Causae et in. nat. 22 sqq.

4) Ib. 28. Fermentum igitur principii veri naturam tenet a causa efficiente in hoc diversi, quod causa efficiens consideratur tanquam immediatum principium activum in re, quod est semen, ac velut principium motivum ad generationem sive initium rei constitutivum.

denn alles ist in individueller Weise geschaffen und treibt sein Leben aus sich heraus nach seiner Eigenthümlichkeit [1]. So behauptet er den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in strengster Weise und unterwirft die wunderbaren Wirkungen der Natur in jedem einzelnen Dinge nur insoweit dem allgemeinen Gesetze, als jedes aus seinem Innern heraus sich entwickelnde Ding dem Plane der ganzen Schöpfung sich anschließen muß. Auch hierin folgt er den Spuren seiner Vorgänger. Nur ist er bemüht die eigenthümlichen Lebenskräfte der Dinge genauer in der Erfahrung nachzuweisen. Hieraus sind ihm verschiedene Begriffe hervorgegangen, welche an einzelne Beobachtungen sich anschließend mit bestimmten Kunstausdrücken von ihm bezeichnet werden, aber doch nicht zu deutlicher Gestalt heraustreten wollen. Wir haben schon bemerkt, wie er Fermente und Samen unterscheidet. Seine Beobachtung des Gährungsprocesses hatte ihn unstreitig darüber belehrt, daß die Wirkungen des Ferments an eine bestimmte Materie gebunden nur durch Berührung geschehen; aber er glaubte auch noch andere Wirkungen annehmen zu müssen, welche in die Ferne gehen, ohne daß Canäle und Mittel zu ihrer Übertragung vorhanden sein müßten [2]; außer andern Erscheinungen sind ihm das Lebenslicht, welches alles durchdringt, die Thätigkeiten der Seele und

1) Ib. 24. Fermenta — — individualiter per species distincta. — — Singula juxta sui naturam et proprietates. De magn. vuln. cur. 69 sq.; septuplex digestio alimenti humani 12. Fermenta — — dona specifica naturae vitalis. — — Fermentum, qua parte fermentum est, vitale ac liberum est arcanum.

2) Ignota actio regiminis 37 sq.

des Verstandes hiervon der deutlichste Beweis. Nur durch ihren Anblick, durch Erleuchtung, eine Ausstralung ihrer Kräfte ohne eigene Veränderung wirken viele Dinge [1]). Weil er eine solche wunderbare Wirkung dem Fermente nicht beilegen kann, gebraucht er die Namen der Samenidee, des Blas [2]), des Archeus, um durch sie die weitergreifenden Erscheinungen der lebendigen Natur zu bezeichnen. Im Gegensatz gegen solche Naturforscher, welche alles nur auf Körperliches zurückführen möchten, macht er den Platonischen Gedanken geltend, daß alles doch nur von seiner Idee her sein Sein und seine Kraft habe und legt in Übereinstimmung hiermit dem Samen der Dinge ein ideales Sein bei, welches, ein bloßes Verstandesding, ein reines Nichtseiendes, doch von Natur die Kraft habe sich einen Körper zu bilden. Er erinnert dabei an die Kraft unserer Gedanken, an die Macht unserer Einbildungskraft, des Affen unserer Gedanken, eines in uns reflectirten geistigen Lichtes, und deutet an, daß in der Natur des Samens dieses doppelte liege, ein Wirkliches zu sein und ein Nichtwirkliches, welches er als Same erst hervorbringen solle aus der ihm vorschwebenden Idee seines Bestrebens sich fruchtbar zu erweisen [3]). Daher

1) In verbis, herbis et lapidibus est magna virtus p. 353.

2) Der Name Blas ist seine eigene Erfindung. Der Begriff desselben schließt sich an die Wirkungen der Gestirne an, wird aber weit über dies Gebiet hinaus ausgedehnt. Blas meteoron 1; 5.

3) Progreditur ad morborum cognitionem 8 sq. Omnium omnino rerum naturale initium ex parte ideali in semine quovis pendere. — — Itaque quamvis ipsa cogitatio sit merum non ens, attamen ex ipso suae nativitatis jure quaelibet res concepta constat materia concepta et lumine vitali intelligibiliter in illam reflexo. Ib. 15 sq.

streitet er gegen die, welche nichts Mittleres zwischen Substanz und Accidens annehmen wollten; Licht, Leben und Form sind ihm solche mittlere Dinge, weil sie den Samen zur Erzeugung in sich trügen [1]. Man wird wohl bemerken, daß in diesen Lehren die Materie ihm dem Wesen nach verschwindet. Sie wird der Idee geopfert, welche in den lebendigen Kräften ihre Ausführung erhält und von innen aus alles gestaltet. So beschreibt er uns den Archeus, wie er aus der Verbindung einer Lebensluft, seiner Materie, mit einem Samenbilde bestehe, welches sein innerer geistiger Kern sei; dieses geistige Bild enthalte in sich die Fruchtbarkeit des Samens, der sichtbare Same sei nur seine Hülse [2]. An einer andern Stelle wird der Archeus, welcher der Erzeugung aller Dinge, selbst der Mineralien vorsteht, geradezu der Lebensluft und dem erzeugenden Safte gleichgesetzt [3], so daß wir nicht daran zweifeln können, daß diese Lehre darauf ausgeht die Materie ganz in die belebende Kraft aufgehn zu lassen.

Diese dynamische Erklärungsweise setzt sich nun allen den Vorstellungen entgegen, welche das Leben im gesunden wie im kranken Zustande von äußern Einflüssen ableiten möchten. Helmont bestreitet daher die astrologischen Lehren vom Ursprunge der Samen durch den Einfluß der

---

1) Formarum ortus 22 sqq.

2) Archeus faber 4. Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens; est autem semen visibile hujus tantum siliqua.

3) Form. ort. 20.

Gestirne. Die Gestirne geben nur Zeichen und Zeiten ab. Er bestreitet noch eifriger die Lehre von der erzeugenden und belebenden Kraft des Feuers oder der Wärme. Das Feuer erzeugt nicht, sondern zerstört nur. Es ist nur dazu geeignet das Heilsame von dem Schädlichen, von dem Unrath abzuscheiden; darin bewährt sich die Kraft der Pyrotechnik. Die Lehre von der eingebornen Wärme ist daher nach Helmont das wahre Verderben der rechten Medicin. Die Wärme ist nicht Ursache, sondern Wirkung des Lebens; die Ursache der Verdauung und der Ernährung haben wir nicht in der eingebornen Wärme, sondern in den verschiedenen Fermenten zu suchen, welche im lebendigen Körper vertheilt sind [1]). Das Äußere ist überhaupt nur Veranlassung der Lebensthätigkeiten. Von ihnen empfangen die Samen der Dinge, so wie die Seele, ein Bild welches erregen oder auch stören kann; aber alles Äußere bleibt den Lebenskeimen fremd, bis es von ihnen selbst ihrer Natur gemäß aufgenommen worden und eine Erregung ihrer Lebenstriebe abgegeben hat.

Von solchen innerlich wirksamen Kräften ausgehend gelangt nun Helmont zu der Annahme eines körperlichen Daseins und einer räumlichen Ausdehnung der Dinge in der Welt nur dadurch, daß er im lebendigen Leibe eine Vereinigung vieler solcher Kräfte voraussetzt. Wir haben die Lehre des Paracelsus kennen gelernt, daß im Menschen viele Geister in Fehde oder in Frieden mit einander leben, unter der Herrschaft der Seele vereinigt.

---

1) Caus. et in. nat. 36; blas hum. 15; 37; calor efficienter non digerit, sed tantum excitative 29.

Diese Lehre bildete Helmont weiter aus, weniger in psychologischem als im physiologischem Sinn, indem er zwar die Seele als Einheit ansah, im Leibe aber eine Vereinigung verschiedener Samen oder Lebenskräfte nachzuweisen suchte. Er zog hierdurch eine Reihe von Gedanken zusammen, welche in der frühern Philosophie zerstreut dem neuern Monadensystem vorarbeiteten. In einem jeden Theile des lebendigen Organismus findet er eine ihm eigene thätige Lebenskraft, also einen Archeus, welcher seine eigene Materie sich bildet; aber alle diese Lebenskräfte werden durch eine allgemeine Lebenskraft des ganzen Organismus, einen herschenden Archeus zur Einheit des Lebensprocesses zusammengehalten. Ein jeder besondere Archeus muß alsdann die besondern Verrichtungen versehn, welche von seiner Seite zur Erhaltung des Lebensprocesses beizusteuern sind [1]. Der Herrschaft des allgemeinen Archeus entzieht sich der einzelne Archeus nur in der Krankheit. In der Verdauungstheorie, in welcher Helmont mit besonderer Sorgfalt die verschiedenen Grade unterschied, werden die einzelnen Fermente der einzelnen Grade und ihre Geschäfte unter der Herrschaft des allgemeinen Archeus genau bestimmt. So breitet sich denn die Lebenskraft im Raume aus, weil die einzelnen Le-

---

1) Archeus faber 6 sqq. Cum omnis actus corporeus in corpus terminatur, hinc fit, quod Archeus, generationis faber ac rector, se ipsum vestiat statim corporali amictu. — — Hic enim cor locat, ibi vero cerebrum designat atque ubique immobilem habitatorem praesidem ex universali determinat juxta exigentiae partium et destinationum fines in obitum usque. Darauf ist vom universalis archeus influus die Rede, welcher von den particulares viscerum archei unterschieden wird.

benskräfte, welche im lebendigen Körper vereinigt sind, ihre besondern Stellen im Leibe behaupten und nur durch die Herrschaft einer kräftigern Ursache zur Einheit des Lebens verbunden sind.

Die Lebenskraft des Archeus ist jedoch noch immer an der Materie gebunden; auch der herschende Archeus ist noch ein ausgedehnter und theilbarer Körper, weil er in einer belebenden Luft wirksam ist. Dagegen hebt Helmont hervor, daß die Seele als ein centraler Punkt gedacht werden müsse, weil sie eine untheilbare Einheit habe [1]. Sie muß daher vom herschenden Archeus unterschieden werden; dieser ist nur als Organ zu denken, durch welches jene überallhin ihre Wirkungen verbreitet [2]. Doch müssen wir auch der Seele einen Sitz im Leibe zuschreiben, von welchem aus sie die Herrschaft über den herschenden Archeus ausübt; denn die Erfahrung zeigt, daß Theile des Leibes ohne Gefar für das Leben der Seele entfernt werden können, wärend der Verlust oder die Zerstörung anderer Theile augenblicklichen Tod nach sich zieht. Durch seine Erfahrungen hält sich Helmont für berechtigt den Sitz der Seele im Magenmunde zu suchen, von welchem aus sie mit der Milz, dem Sitze des Archeus, in Verbindung stehn soll. Dies ist das Duumvirat der Kräfte, welche unser leibliches Leben beherschen [3]. Sorgfältig sucht Helmont den Gedanken abzuwehren, daß die Seele durch den Sitz, welchen sie im Leibe einnimmt,

---

1) Sedes animae 5 sq.

2) Ib. 12. Per ministrum organum archei cuncta perficit (sc. anima) radioque illo vitali ubivis velut praesens adsistit.

3) Ib. 5 sq.; 26 sq.; jus duumviratus 8.

zu einem körperlichen Wesen gemacht werde; dagegen dient ihm zum Schutze die Behauptung, daß sie in ihrem Sitze nur ein punktuelles Sein habe [1]). Ohne Berührung, wie das Gestirn, wirkt von dorther die Seele in allen Gliedern, durch besondere Theile besondere Geschäfte; als ein solches Werkzeug wird vor allen das Gehirn betrachtet, welches durch die Nerven die Bewegungen der Seele zur Ausführung bringe und ein Träger der sinnlichen Wahrnehmung, des Gedächtnisses und der Einbildungskraft sei [2]).

Doch ist auch die sinnliche Seele der Mannigfaltigkeit nicht enthoben. Sie wird auch von Helmont wie von Paracelsus als eine Herberge einander befeindender und unter einander verträglicher Gedanken vorgestellt. Sie ist dem Menschen mit den Thieren gemein und vergänglich wie diese. Der freie und vergängliche Wille, welcher an das Sinnliche sich heftet [3]), mit aller Ichheit und Nichtigkeit soll von uns überwunden werden. Alles sinnliche Leben ist nur eine Form, welche auf eine Zeit lang den Schein der Substanz an sich trägt, aber als solche sich nicht bewährt, sondern im Tode sich auflöst; denn nur in der Vereinigung der ewigen Samen unter Herrschaft des Archeus und der Seele hat diese Form sich ge-

1) Sed anim. 18. Exorbitanti modo innest in puncto centraliter ac velut in atomo.

2) Ib. 32.

3) Imago mentis 25. Nulla est homini potestas perniciosior voluntate libera. — — Voluntas est potestas animae caduca. Dagegen ib. 27. Perit itaque cum vita potestas volendi ac se manifestat voluntas substantialis, ab intellectu mentisque essentia nequaquam distincta.



bildet; verläßt sie diese Herrschaft, so stirbt das lebendige Wesen und jedes Element desselben kehrt in seinen Samenzustand zurück [1]). Anders ist es mit dem Geiste (mens), dem Ebenbilde Gottes im Menschen. In ihm eröffnet sich uns die wahre Einheit, die Eintracht der Gedanken, welche nur durch die Sünde zerstört worden ist, indem sie das sinnliche Leben herbeigezogen hat. Alles, was in der Seele sich zerstreut, der Verstand, der Wille und die Liebe, ist im Geiste vereinigt zu einer Substanz. Nur in der sinnlichen Seele werden diese Thätigkeiten auseinandergezogen zu der Unordnung und dem Unfrieden, welchen wir empfinden, wenn wir wollen, was wir nicht lieben, erkennen, was wir nicht wollen, und wollen, was wir nicht wissen [2]). Der Geist soll die sinnliche Seele beherschen, wie die Seele die im Leibe zerstreuter Lebenskräfte; die sinnliche Seele empfängt auch vom Geiste ihre Erleuchtung, obgleich sie eine eigene Kraft zu erkennen hat; aber in dem irdischen und sündhaften Leben, in welchen wir sind, hat die sinnliche Seele eine Herrschaft über den Geist gewonnen und beugt ihn unter ein Gesetz, welches seinem Streben nach Eintracht zuwider ist [3]). In dem Geiste haben wir nun die wahre und

---

1) Magnum oportet 17 sq.; 28.

2) Imago mentis 46. Patet ergo in mente intellectum, voluntatem atque amorem substantialiter unita, in anima vero sensitiva operationes distingui e radice facultatum diversarum, dum intelligimus non desiderata, desideramus quoque, quae nolumus nec plane noscimus. — — Quae cuncta contingunt in mortalibus, quamdiu sensitiva trahit facultates suas in multiplicem divisionis ataxiam.

3) Mentis complementum 8 sqq. Cogitat quidem sensitiva

ewige Substanz des Menschen zu erkennen; er ist keine vergängliche Form; wenn er nicht mehr gestört wird von den zeitlichen Geschäften der sinnlichen Seele, kann erst das Bildniß Gottes rein in ihm hervortreten [1]. Jetzt werden wir noch durch den Zwiespalt unserer Gedanken und durch die Nothwendigkeit den Werkzeugen unseres sinnlichen Lebens unsern Geist zuzuwenden im Bewußtsein unserer Einheit gestört; dann aber soll unser Geist in der größten Einerleiheit und Einfachheit des Verstandes, des Willens und der Liebe, seiner Einheit und seiner Verbindung mit Gott sich erfreuen [2].

Helmont hält sich jedoch davon zurück, diese Gedanken an das letzte Ziel unserer Bestrebungen weiter zu verfolgen; dies ist nicht das Geschäft der medicinischen Facultät, welcher er angehört; in die Untersuchungen der Theologie aber will er sich nicht einlassen. So finden wir bei ihm dieselbe Scheu, welche wir bei den Aristotelikern und andern Philosophen dieser Zeit bemerkt haben, die Scheu der Naturforscher mit der Theologie in Streit

---

humana vi propria, sed illustratur a mente. — — Prout in luna solis lumen suum amittit calorem, — — sic et in vitali sensitiva radius mentis, licet nuditer sit intellectualis, transmigrat in dominium sensitivae adeoque et invenit ibidem legem terrenam legi mentis oppositam.

1) Formarum ortus 23 sqq.; 96; ment. compl. 8. Es werden forma substantialis, die vergängliche Form, welche nur eine Zeit lang den Schein der Substanz an sich trägt, und substantia formalis, die wahre Substanz, welche die Form giebt, von einander unterschieden.

2) Imago mentis 43. Ergo amor desideriumve mentis non est functio potestatis appetitivae, sed est ipsa mens intellectualis et volens, quae sub unitatem indivisibiliter sunt copulata in identitate et simplicitate quam maxima.

zu gerathen. Er wird darüber nicht in Verdacht fallen, die theologischen Überzeugungen zu verachten. Nur von der Theologie, wie sie gegenwärtig gestaltet ist, findet er sich zurückgestoßen. Seine religiösen Hoffnungen setzt er auf das stille Gebet und auf die unmittelbare Erfahrung der göttlichen Erleuchtung. Er bezeichnet den Wendepunkt in der Entwicklung der Theosophie, wo die religiösen Überzeugungen und die physischen Untersuchungen, welche in ihr sich durchdrungen hatten, sich wieder zu scheiden begannen, um die letztern ungestörter verfolgen zu können. Mit seiner Abneigung gegen die herschende Theologie, mit seinem Dringen auf die niedere und die höhere Erfahrung wird man es im Zusammenhang finden, daß er in den metaphysischen oder allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft sehr roh ist und daher der Sinn seiner Lehren nur schwer durch die Verwirrungen seiner Darstellung sich hindurchschauen läßt.

Vor den frühern Theosophen hat er voraus, daß er manche Auswüchse der alten Lehre abgeschnitten hat. Seine Scheu vor den theologischen Untersuchungen hat doch den günstigen Erfolg, daß er die Geheimnisse Gottes nicht erforschen will, daß er alle Anklänge an den Pantheismus und an die Erkenntnißlehre meidet. Auch die Einflüsse der Gestirne und des Himmels auf die allgemeine Belebung der Natur will er nicht erforschen; den Lehren der Astrologie widerspricht er vielmehr; die Beobachtung des besondern Lebens in der Erdsphäre fesselt die Aufmerksamkeit des Naturforschers. Wir würden es ihm auch als Vorzug anrechnen können, daß er das sittliche Gebiet von dem natürlichen getrennt hielt,

wenn nur seine Weise die Trennung herbeizuführen, die sinnliche Seele aus dem Sündenfall hervorgehen zu lassen und durch sie den Unfrieden in die Welt zu bringen nicht gewaltsam die Einheit der Welt zerrisse. Eben dies bringt eine Störung in die positiven Lehren, welche den Kern seiner Weltansicht bilden. In der Natur will er den Frieden bewahren, welcher von Gottes Gesetz über sie verbreitet wird. Daher kämpft er eifrig gegen die Lehren, welche den Streit als etwas Nothwendiges in der Schöpfung setzen. Er geht vielmehr darauf aus alle Keime des Lebens, alle einzelne Fermente, so eigenthümlicher Art auch ein jedes von ihnen sein soll, in befreundeter Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz sich zu denken. Hierauf stützt sich der eigenste Gedanke seiner Lehre. In zeitweiliger Unterordnung dienender Kräfte unter einem Regenten vollzieht sich das organische Leben, indem doch eine jede Kraft nur aus sich ihre Entwicklung ziehen kann, und die Materie bildet sich nur durch den Zusammenhang verschiedener lebendiger Kräfte, welche sich unter dem Herscher des lebendigen Organismus zu einem Körper vereinen. Wenn dieser Gedanke auf den Frieden der ganzen Natur ausgedehnt worden wäre, so würde er auf den Zusammenhang der ganzen Welt unter einem herschenden Gesetze geführt haben. Aber hieran verhindert es ihn, daß er für nöthig hält den begehrlichen Menschen und die sittliche Welt von der friedlichen Natur durch eine tiefe Kluft abzusondern. Daher hält er seine Gedanken lieber bei der Untersuchung der einzelnen organischen Wesen in der Welt fest ohne sie zu einer allgemeinen Lehre über die ganze Welt zu verarbeiten.

In derselben Weise sucht er auch allein für sich sein Heil ohne den allmäligen Fortschritt des geistigen Lebens zu bedenken. Es sind dies die Gedanken der Theosophie, welche zu begehrlicher Natur ist, als daß sie die Reife der Zeiten erwarten könnte. Ein plötzlicher Abfall soll die Gesetze der Welt brechen; in einem plötzlichen Aufschwunge des Geistes sollen wir uns wieder mit Gott und der Welt versöhnen.

2. Robert Fludd.

Einen Augenblick müssen wir noch bei einem Engländer verweilen, um zu zeigen, wie weit die Lehren der Theosophie in allen Zweigen des germanischen Stammes sich verbreitet hatten. Der Däne Peter Severinus hatte im 16. Jahrhundert die Paracelsische Medicin in ein System gebracht, welches weite Verbreitung fand. In derselben Zeit, in welcher Helmont sie in den Niederlanden ausbildete, empfal sie Robert Fludd in England, obgleich damals schon Bacon für eine nüchterne Naturforschung den Weg gebahnt und vor den Überschwenglichkeiten der Chemie gewarnt hatte. Daß er für nöthig hielt in fleißigen Wiederholungen gegen diese Richtung der Naturlehre seine Stimme zu erheben, beweist uns, daß sie viele und einflußreiche Freunde zählte. Niemand aber war unter ihnen thätiger als Fludd. Im Jahre 1574 zu Milgate in der Grafschaft Kent geboren, hatte dieser Mann eine Zeit lang Kriegsdienste gethan, dann lange in Frankreich, Deutschland und Italien zugebracht. Als er nach England zurückgekommen war, übte er die Arzneiwissenschaft mit Glück aus bis zu seinem

Tode 1637. Auf seinen Reisen hatte er viele gelehrte Verbindungen angeknüpft, in Deutschland wollte er auch die Rosenkreuzer aufgespürt haben, deren Ehrenrettung er mehrere Schriften widmete. Seine Gelehrsamkeit in den geheimen Wissenschaften war sehr umfassend und besonders mit der Chemie hatte er sich fleißig beschäftigt.

Mit Helmont ist er an eindringendem Geiste nicht zu vergleichen, aber es treten doch bei ihm einige Züge der Bestrebungen, in welchen die gelehrte Theosophie sich bewegte, deutlicher hervor als bei jenem Zeitgenossen. Hierzu rechnen wir die Weise, wie er die geschichtlichen Anknüpfungspunkte der Theosophie behandelt. Fludd ist der gelehrteste unter den Theosophen genannt worden und in der That seine Schriften wimmeln von Anführungen der alten Lehren. Ein Gegner der Peripatetiker und der heidnischen Philosophie überhaupt, welche nur der Einbildungskraft gedient habe [1]), ist er doch keinesweges so entbrannt, wie Helmont, gegen alles Unchristliche und gegen das Alterthum überhaupt, vielmehr eifert er gegen die Anmaßung der Neueren, welche alle Erfindungen für eigenes Werk ausgäben [2]); er dagegen will nur auf die Philosophie des Moses uns zurückführen; auf den Hermes beruft er sich, auf die Kabbalisten, den Paracelsus, den Nicolaus Cusanus und die ganze Schar der Autoritäten, welche im Munde der neuern Platoniker und Theosophen waren. Dabei ist er aber doch den Entdeckungen der neuern Physik nicht abgeneigt, wenn sie nur mit seinen theosophischen Anschauungen sich vereini-

1) Philosophia Mosaica (Goudae 1638) sect. I. lib. II, 2.
2) Ib. I, 2.

gen lassen. Gilbert's Untersuchungen über den Magneten entlockt er seine schönsten Sätze. So begegnen sich bei ihm die Bestrebungen der neuern und der alten Zeit. Wenn man freilich die Masse seiner Citate ansieht, dürfte man geneigt sein den Einfluß der alten Zeit bei ihm für stärker zu halten, als das, was er der neuern entnommen hat. Auch ist er der Theologie noch sehr ergeben; er schließt sie nicht, wie Helmont, von der Naturforschung aus, vielmehr meint er, wie die Kabbalisten, alles in der Offenbarung finden zu können [1]). Zwischen der Theologie und der natürlichen Philosophie findet er nur den Unterschied, daß jene vom Mittelpunkte, von Gott, ausgehe und aus der Quelle, a priori alles ableite, diese dagegen vom Umkreise aus forsche und durch die Erfahrung zur Erkenntniß zu gelangen suche [2]). Aber wenn wir nun dennoch sehen, daß er trotz seiner unzähligen Anführungen aus der heiligen Schrift auf dem Wege der Philosophie fortschreiten will, freilich in der Weise der Theosophen [3]), so werden wir gewahr, daß sein Verfahren im Wesentlichen den Bestrebungen der neuern Zeit sich zuwendet. Daher, wenn auch die Sinne uns zerstreuen sollen, läßt er doch das Zeugniß der Sinne zu und verschmäht auch nicht, wie Helmont den Gebrauch der Vernunft und des Beweises, sondern will diesen Mitteln nur nicht allein vertrauen, weil sie oft zu Irrthümern geführt hätten. Nur deswegen hält er es für gerathen auch die heilige Schrift und die Zeugnisse

1) Ib. II, 4.
2) Ib. prooem.
3) L. I.

anderer heiligen Männer anzuziehen [1]). Freilich ist es nur die Ungläubigkeit des Zeitalters, welche ihn auffordert durch augenscheinliche Beweise die höhere Wahrheit zu unterstützen [2]); aber daß er hierzu seine Zuflucht zu nehmen sich gedrungen sieht, beweist die Gewalt, welche die Richtungen der neuern Zeit auch auf diese gläubige Seele ausübten.

Welches sind nun die augenscheinlichen Beweise, welche Fludd für seine höhere Anschauungen beibringt? Es ist ein ganz einfacher Versuch, es sind die Beobachtungen an einem physikalischen Instrument, welche ihm das Räthsel der Welt zu eröffnen scheinen. Mit ihnen beginnt er seine Mosaische Philosophie, durch sie denkt er die herculische Arbeit in Bekämpfung des Unglaubens siegreich bestehen zu können [3]). Das sind die Wunder und Zeichen der Zeit, welche auch Fludd nicht verschmäht. Sein Instrument ist das Thermometer in seiner ältesten Gestalt. Er maßt sich die Ehre nicht an es erfunden zu haben; in einem wenigstens 500 Jahre alten Manuscripte habe er die Zeichnung desselben gefunden [4]). Es beweist, daß Luft durch die Wärme sich ausdehnt, durch die Kälte sich zusammenzieht. Darin liegt das Geheimniß, daß alles durch Verdünnung und Verdichtung hervorgebracht wird. In dem Instrumente wie in einer kleinen Welt verhält es sich völlig eben so, wie in der großen Welt [5]). Wärme und

1) lb. I, 1; II, 2.
2) lb. I argum.; 1.
3) lb. I argum.
4) lb. I, 2.
5) lb. I, 5,

Kälte sind die thätigen Kräfte in der Welt; jene wirkt verdünnend, diese verdichtend; jene zeigt sich überall in Verbindung mit dem Lichte und ist auf das Licht zurückzuführen; diese findet sich mit der Finsterniß verbunden und wird ihren Ursprung in der Finsterniß haben. Die activen Kräfte setzen aber auch passive Elemente voraus, das sind die Trockenheit der Luft und die Feuchtigkeit des Wassers, welche aber auch auf das Wasser als auf die Urmaterie zurückgeführt werden können [1]). Alle diese Kräfte und Materien finden sich in dem kleinen Gefäße mit einander vereinigt und lassen die Werke der Natur in ihm wie in einem kleinen Bilde schauen.

Wir sehen wohl, daß die Schlüsse, auf welche Fludd seine Lehre baut, ihm leicht von Statten gehen. In das Einzelne seiner Naturlehre einzugehen würde wohl nicht der Mühe verlohnen. Es genügt ihre Verfahrungsweise bezeichnet zu haben. Wir haben nur noch den Zusammenhang zu erwähnen, in welchem sie mit seinen theosophischen Gedanken steht. In ihnen spielen die Gedanken des Nicolaus Cusanus die Hauptrolle. Gott ist eins und alles. Aus dem Nichts wird nichts; Gottes Macht aber ist die Quelle aller Dinge; seine Potenz ist die allgemeine Materie; sie kann als das verborgene Licht angesehn werden, welches man auch das Nichts nennen kann, aus welchem alles geworden; denn alle Gegensätze sind in ihm vereinigt. Wir müssen das zusammengefaltete und das entfaltete Sein Gottes unterscheiden. In Gott war alles, aber nur in idealer Weise, so lange er

1) Ib. I, 4; III argum.; IV, 1.

unentfaltet war, d. h. nur die Ideen der weltlichen Dinge liegen in Gott; seine Güte aber will, daß sie in der wirklichen Welt offenbar werden. Da emaniren die Kräfte aus ihm zu gesondertem Dasein, welche in seinem ewigen und verborgenen Lichte eins sind. Doch soll durch diese Emanation das unveränderliche Wesen der göttlichen Weisheit nicht verändert werden [1]). Wenn wir aber gefunden haben, daß die Erkenntnißtheorie, an welche diese Lehren des Cusaners sich angeschlossen hatten, schon bei Bruno abgeschwächt worden und in Verwirrung gerathen war, so behält Fludd von ihr kaum einen Schatten bei. Dies ist seiner theosophischen Richtung entsprechend. Aber auch die metaphysischen Begriffe, welche Bruno noch gepflegt hatte, treten bei Fludd nur in einzelnen, kaum merklichen Andeutungen hervor [2]). Dagegen setzt sich ihm alles in physische Begriffe um und die Praxis, durch welche er seine allgemeine Theorie beweisen will, ist ihm das physische Experiment. In dieser Verfahrungsweise gebraucht er besonders die Erscheinungen des Magnetismus zum Beweise, daß alles in der Natur von entgegengesetzten Kräften beherscht wird, welche in Liebe und Haß, in Sympathie und Antipathie sich begegnen, um zuletzt in die allgemeine Quelle aller Dinge, in die Identität Gottes, wieder einzugehn. Gott zieht mit magnetischer Kraft alle Dinge an [3]) und die magnetische Kraft ist durch alle Dinge verbreitet; wie in den Steinen, so findet sie sich

1) Ib. sect. I prooem.; lib. III, 2; 4; sect. II lib. I argum.; 2.

2) So wenn er die Vielheit der Seelen aus der specifischen Differenz der weltlichen Dinge ableitet. Ib. sect. II lib. I, 5.

3) Ib. sect. I lib. III, 4; IV, 1; sect. II lib. III argum.

auch in Pflanzen und Thieren; aber besonders leuchtet sie im Menschen hervor, welcher das Wunder des Thierreiches ist, wie der Magnet das Wunder des mineralischen Reiches. Der Mensch ist Mikrokosmus, in ihm müssen die Eigenschaften aller Dinge und also auch des Magneten sich wiederfinden; in jedem Menschen ist Christus, die Indifferenz der Gegensätze; in ihm müssen sich daher auch die Gegensätze der Sympathie und Antipathie vereinigen, wie im Magneten [1]. Da ist Fludd ganz anders als Helmont gesinnt; die Gegensätze, ihren Haß und Streit aus der Natur zu verbannen fällt ihm nicht ein; vielmehr findet er, daß sie nothwendig sind um die Verschiedenheit der Dinge und ihren Zusammenhang unter einander zu unterhalten. Unmittelbar führt er sie auf Gott zurück, dessen Einheit der Grund aller Vielheit ist. Die göttliche Kraft wirkt in den natürlichen Dingen verdichtend und verdünnend, in Licht und Finsterniß, in Haß und Liebe; die Sympathie der Dinge ist im Lichte, die Antipathie in der Finsterniß Gottes gegründet; durch die beiden Leidenschaften des belebenden Geistes, das Verlangen und den Zorn (concupiscentia, irascibilitas), dringt die göttliche Kraft hindurch [2]. Diese Gegensätze haben ihre natürliche Wurzel in Gott, weil er ein verborgener Gott ist, welcher sich offenbaren will; aber doch immer wieder sich in sich verbirgt, indem er auf sich reflectirt. Auf sich reflectirend zieht er alles zusammen, ist die Ursache der Kälte, der Finsterniß, der Verdichtung, des Hasses,

1) Ib. sect. II. lib. II. membr. II, 3; lib. III. membr. I, 1; 5.
2) Ib. sect. I lib. II, 6; lib. III, 6; sect. II lib. I argum.; lib. II membr. I, 1.

des Bösen, jedes Unschönen und jeder Beraubung, die anziehende Kraft, welche alles dem Mittelpunkte zuführt. Dagegen emanirend und sich offenbarend dehnt er alles aus nach dem Umkreise zu und ist die Ursache der Wärme, des Lichtes, der Verdünnung, der Liebe, alles Guten und Schönen und jeder Bejahung, die abstoßende Kraft, welche die ganze Natur ausgedehnt [1]). Wie seltsam auch in diesen Vorstellungen die Liebe mit der Abstoßungskraft, der Haß mit der Anziehungskraft zusammengestellt werden, Fludd läßt sich dadurch nicht stören; eben so wenig dadurch, daß in der Finsterniß, der Kälte und dem Hasse dieser Welt der in sich verborgene Gott seine Wirkungen haben und offenbar sein soll; er erfreut sich seines Gedankens, welcher in dem einheitlichen Grunde aller Dinge doch eine zwiespältige Richtung gefunden hat um daraus die Gegensätze der Welt erklären zu können. Die eine Richtung bezeichnet er als das Wollen, die andere als das Nichtwollen Gottes [2]). Er will nicht eingestehn,

1) Ib. sect. I lib. III, 6. Ex istis ergo perspicue indicatur, quomodo hae duae virtutes oppositae, nimirum calidum et frigidum, ortum suum habeant ab uno eodemque spiritu in radicali essentia, qui in latente sua natura vices agit principii informis et tenebrosi, — — in quo statu videtur quoad nos quiescere et circa abyssi centrum otiosus manere; et e contra in patenti sua dispositione naturam induit principii activi, informantis et lucidi, atque in isto statu apparet nobis agere et a centro circumferentiam versus movere radiosque suae perfectionis undique per aquas ejaculare suamque naturam vivificam creaturis hac ratione communicare.

2) Ib. IV, 1. Denique fons et origo tam privativi quam positivi agentis est vel noluntas vel voluntas, hoc est aut negativa aut affirmativa solius unitatis aeternae. Ib. sect. II lib. I argum.

daß die Unvollkommenheit der Dinge dieser Welt ihren Grund in den Geschöpfen habe, damit diese nicht in irgend einer Weise die schöpferische Thätigkeit Gottes zu bedingen scheinen könnten; daher führt er die Beraubung, welche den Geschöpfen anklebt, lieber auf das Nichtwollen Gottes zurück, welches darin gegründet ist, daß er nur in seiner Reflexion auf sich selbst die ganze Fülle seines Wesens ausdrückt. Es ist dies eine neue Form, in welche die alte Lehre sich hüllte, daß nur die Thätigkeit Gottes nach innen, nicht aber seine Thätigkeit nach außen seine Vollkommenheit ausdrücke.

Von Helmont's Grundsätzen weicht diese Theosophie sehr bedeutend ab. Wenn Helmont Gott und Welt in strenger Sonderung halten wollte, so trägt Fludd kein Bedenken alles Weltliche zu einer unmittelbaren Lebensäußerung Gottes zu machen; wenn Helmont die Natur in vollem Frieden, das sittliche Gebiet in vollem Streit erblickte, so ist Fludd bemüht den Unterschied zwischen beiden Gebieten aufzulösen; wenn Helmont Gutes und Böses in strenger Scheidung auseinanderhielt, so sieht Fludd auch im Streite und im Bösen eine unmittelbare Wirkung Gottes. Zwar könnte es scheinen, als wollte Fludd alles auf sittliche Unterschiede zurückführen, wenn er das Wollen und das Nichtwollen Gottes als die letzten Gründe der weltlichen Dinge betrachtet; aber beide werden von ihm den physischen Kräften des Lichtes und der Finsterniß ganz gleichgesetzt, ja die Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, welche auf ihnen beruhen, werden als Dinge nur menschlicher Rücksicht betrachtet, ja als Gegensätze, welche durch die magnetische Kraft Got-

tes zur Einheit zurückgeführt werden sollten [1]). Daher erscheint dieser Theosophie alles als ein physischer Vorgang. Selbst der Teufel wirkt nur in physischer Weise, nur nach dem Willen Gottes und wir dürfen uns daher auch nicht in einem thörichten Aberglauben scheuen dieselben Mittel zu gebrauchen, welche der Teufel anwendet [2]). Auch von den deutschen Theosophen unterscheidet sich Fludd in sehr merklicher Weise. Wärend bei jenen die Theosophie einen idealen Schwung genommen hatte, ist sie bei ihm zur Praxis der Naturforschung zurückgekehrt. Seine Mosaische Philosophie hat es auf eine Empfehlung der magnetischen Cur durch Sympathie und Antipathie angelegt. Auf Visionen beruft er sich nicht; die tiefsinnige, sinnbildliche Auslegung eines Böhme, eines Weigel ist ihm fremd; dagegen hat er sich dem gelehrten Zuge der Zeit angeschlossen; Zeugnisse, welche die Aussagen der heiligen Schrift und der frühern Mystiker im gemeinen Wortverstande nehmen, und der augenscheinliche Beweis des physicalischen Versuchs sind die Waffen, mit welchen er seine Erklärung der Natur in das Feld rücken läßt. Das letzte Ziel der Dinge kann er natürlich nicht ganz außer Augen lassen; aber er erwähnt es selten; seine Aufmerksamkeit ist auf den gegenwärtigen Verlauf der Natur und auf die praktische Anwendung der Theosophie gerichtet. So wußte auch diese theosophische Forschung der Eigenthümlichkeit der Völker, unter welchen sie auftrat, sich anzuschmiegen.

---

1) Ib. sect. II. lib. III. prooem.

2) Ib. II. membr. II, 6.

So wenig als Böhme hat Fludd der Theosophie neue allgemeine Gedanken zugeführt; seine Arbeiten zeugen nur von einem sehr mittelmäßigen Geiste. Wenn hierin Helmont glücklicher war, so beruht dies vorzüglich darauf, daß er den physiologischen Untersuchungen sich zuwandte, welchen die Grundsätze der Theosophie von der allgemeinen Belebung der Natur näher standen, als der Physik, in deren Erforschung Fludd sich bewegte. Da jedoch die Physik in jenen Zeiten der Physiologie unstreitig überlegen war, wurde durch die Richtung, welche Fludd eingeschlagen hatte, die Theosophie dem Gange der Gelehrsamkeit näher gerückt. Seine Beweise unterscheiden sich nicht sehr von den Beweisen anderer Gelehrten seiner Zeit außer dadurch, daß sie voreiliger zum Höchsten aufspringen. Den Zeitgenossen erschien daher auch Fludd bei weitem weniger paradox als Helmont. Daß jedoch hieraus der Theosophie neue Kräfte hätten zuwachsen können, ließ sich nicht erwarten. Sie suchte bei Fludd das Ansehn einer alten Lehre zu behaupten, wärend immer deutlicher wurde, daß neue Lehren für die Wissenschaft gesucht werden müßten. Durch die Beobachtung der einzelnen Naturerscheinungen, welchen Fludd sich zugewendet hatte, war für die sehr allgemeinen Anschauungen der Theosophie keine neue Belebung zu erwarten. Durch ihre Berufung auf solche einzelne Erfahrungen gab sie vielmehr nur der Gewalt nach, welche die ungläubige Richtung der Zeit auf sie ausübte; vergebens versuchte sie auf ihre Gegnerin die eigenen Waffen zu kehren. Aber wie hätte überhaupt die Theosophie dem Andringen der neuern Zeit widerstehen können? Sie war in sich selbst gespalten, wie wir an der Zwie-

spältigkeit in den Lehren Böhme's, an dem Streite zwischen den Lehren Fludd's und Helmont's über die wichtigsten Fragen sehen. Seit Paracelsus hatte sie ihr Absehn auf die Erfahrung und den Versuch genommen; aber sie mischte diese Gründe der Erkenntniß mit überschwänglichen Deutungen und mit träumerischen Gefühlen. Es war vorauszusehn, daß sie gegen das Andringen des Zweifels und gegen eine folgerichtigere Methode in der Beobachtung der Natur sich nicht würde behaupten können.

Neuntes Kapitel.

Die skeptische Richtung der Franzosen.

Wenn wir bemerken, daß bis in das 17. Jahrhundert hinein bei dem germanischen Zweige unserer neuern Nationen die Theosophie das lebendigste Element ihrer philosophischen Gedanken geblieben war, so stellt sich damit in vollen Contrast die nüchterne Betrachtungsweise der Franzosen in derselben Zeit. Bei ihnen gewann der Skepticismus ein entschiedenes Übergewicht. Aus dem Volkscharakter der Franzosen wird sich dies nicht ableiten lassen, der zu verschiedenen Zeiten seine Empfänglichkeit für religiöse und philosophische Beschaulichkeit gezeigt hat. Die Zeitverhältnisse aber machen es erklärlich. Die politischkirchliche Verwirrung, welche Frankreich lange beherschte, ohne daß ein durchgreifender Zug in Kunst, Wissenschaft, religiösem oder politischem Leben der Geister

auch nur in ihrem Zwiespalt sich bemächtigt hätte, mußte den Zweifel nähren. Diese Erschütterung ihrer Überzeugungen trieb aber die Franzosen schnell zu einer wissenschaftlichen Sammlung an und man wird nicht verkennen, daß der Skepticismus des 16. Jahrhunderts einen Haupthebel für die wissenschaftliche Bewegung abgab, in welcher die Franzosen des 17. Jahrhunderts rasche Fortschritte machten.

1. Michel de Montaigne.

Nicht leicht findet man einen reichern Ausdruck der Stimmungen, wie sie von Bewegungen der Zeit eingegeben werden, als in den Versuchen Montaigne's. Nicht tief drücken sie seinem Gemüthe sich ein, aber eine lebhafte Phantasie erfaßt und verarbeitet sie zu einem Stoffe für die Unterhaltung, in welcher eine liebenswürdige Eigenthümlichkeit im Gefül ihres Werthes, aber ohne übertriebene Ansprüche offen sich hingiebt. Diese Eigenschaften in einem Stile ausgedrückt, welcher beständig belebt, naiv, von allem Gesuchten frei, der lautere Ausdruck des Gedankens ist und den Ton der flüchtigen Unterhaltung auf das Vortrefflichste zu halten weiß, haben den Verfasser dieser ergebnißlosen Versuche zu einem Lieblingsschriftsteller seines Volkes gemacht. Er ist als solcher von einer großen Nachwirkung gewesen, und wenn wir daher auch keine tiefe Philosophie bei ihm finden, so klingen doch viele Gedanken in seinen flüchtigen Äußerungen an, welche wir später in viel ernsterer Behauptung bei den Französischen Philosophen wiederfinden werden. Wir können an ihm nicht vorübergehn, ohne uns seine Züge zu merken.

Montaigne wurde 1533 im Perigord geboren auf der Besitzung seines Vaters, der Herrschaft Montaigne. Ein jüngerer Sohn sollte er der juristischen Laufbahn sich widmen und wurde von seinem Vater, der in seiner Erziehung sehr paradoxen Grundsätzen folgte, einem Lehrer übergeben, welcher die Anweisung hatte ihn nur Lateinisch reden zu lehren und von dem Gebrauche der Landessprache ganz fern zu halten. Wer hätte erwarten sollen, daß aus einer solchen Erziehung der erste Prosaiker des neuern Frankreichs hervorgehen würde. In den Wissenschaften gut unterrichtet, im Verkehr mit ausgezeichneten Gelehrten, welche im Hause seines Vaters gern gesehen waren, bildete er sich für die richterliche Laufbahn. Er war bereits als Parlamentsrath zu Bordeaux beschäftigt, als er durch den Tod seines Vaters und seines ältern Bruders zum Besitz der Herrschaft Montaigne gelangte. Er konnte nun seinem Hange zu einem sorgenfreien Leben sich überlassen und den Spielen der Phantasie nachhängen, welche an Mannigfaltigkeit der Eindrücke und an den sinnlich geistigen Genüssen der Geschichte, der Wissenschaften und der Dichtkunst, aber besonders an dem Wetteifer geselliger Mittheilung sich nährte. Ohne sich ganz den Geschäften zu entziehn, welche ein ehrendes Vertrauen ihm entgegenbrachte, mit einem regen Gefül für wahre Freundschaft, für das Wohl und Weh seines Landes, durch seine Geburt an die höchsten Kreise der Gesellschaft herangezogen und für die Ehren derselben nicht unempfänglich, nahm er doch nur die Stellung eines bescheidenen Privatmannes in Anspruch. Er befriedigte seine Lust an Reisen in Frankreich, Italien, der Schweiz und Deutschland; er

erfüllte seinen Geist gern mit großen Gedanken; aber er kehrte immer wieder an seinen heimischen Herd zurück, welcher ihm seinen persönlichen Neigungen ohne Zwang nachzugehen gestattete. Unstreitig hatte hieran die Zerrüttung der politischen und kirchlichen Verhältnisse seines Vaterlandes einen großen Antheil. Der katholischen Kirche als der Religion seiner Väter zugethan, ist ihm doch der fanatische Eifer der kirchlichen Partei fremd. Er kann überhaupt keiner Partei folgen, wo sie dem Rechte sich entzieht und zur Gewalt greift. Er sieht wohl die Nothwendigkeit im praktischen Leben einer Partei zu folgen, aber er liebt sie nicht; seine Augen sind auch für die Schwächen seiner Partei offen. Die Zerrüttungen seines Vaterlandes, denen er nicht abhelfen kann, beklagt er, aber mit muthiger Seele. Laßt uns dem Schicksale Dank sagen, daß es uns nicht in einem weichlichen und schwachen Zeitalter geboren werden ließ [1]. In diesem Sinn ist ihm sogar die Prüfung der religiösen Wahrheiten durch die kirchlichen Parteiungen nicht zuwider [2]. Auch unter den Lastern der verwilderten Zeit wußte er die Tugenden zu schätzen, welche sie an den Tag brachte. Aber mehr als die Lage der Zeit hält ihn sein eigenthümliches Wesen vom öffentlichen Schauplatze der Welthändel zurück. Von Etienne de la Boetie, dem Freunde seiner reifenden Jugend, sagt er: darum weil er er war, habe ich ihn geliebt, und weil ich ich war [3]. Dieser Gesinnung gemäß hält er überall auf seine Persönlichkeit, seine Meinung,

---

1) Essais III, 12. p. 778. (Paris 1657.).
2) Ib. II, 15. p. 453.
3) Ib. I, 27. p. 122.

seine Neigung und Abneigung. Er spricht von seinen Versuchen: dies ist ein Werk des aufrichtigen Glaubens; ich selbst bin die Materie meines Buches. Nichts will er aussprechen als sich selbst, den unabhängigen Geist, welcher in ihm lebt. Da arbeitet er nun im Stillen an sich; er sucht das ruhige Plätzchen in seinem Landhause auf, auch in seiner Seele sucht er es [1]). Hierin finden wir doch eine Ähnlichkeit der Denkweise bei ihm und jenen Mystikern, welche die Gelassenheit ihrer Seele, den ruhigen Mittelpunkt ihres innern Lebens aufsuchten. Sollen wir ihn tadeln, wenn er sich selbst getreu blieb? Indem er dem Hange seiner Natur nachging, hat er die Versuche geschrieben, welche eine unermeßliche Wirkung auf die Bildung seines Volkes gehabt haben. Im männlichen Alter gab er sie heraus; noch nachher aber bereicherte er sie fortwärend auch unter den Schrecken des Krieges und der Pest, welche seine Besitzungen heimsuchten. In diesen Beschäftigungen ereilte ihm der Tod 1592.

Von Montaigne ist keine zusammenhängende Lehre zu erwarten. Er plaudert seine Einfälle aus, die Eingebungen des Augenblicks; er gesteht, daß er oft seine eigenen Worte nicht wiederverstehe [2]). Wenn es hoch kommt, drücken seine Betrachtungen seine persönliche Überzeugung aus, welche in der gebildeten Gesellschaft und für dieselbe sich befestigt hat. So wie sie Achtung für die Persönlichkeit des Verfassers verlangen, so sind sie bereit einer jeden Persönlichkeit, welche nur nicht gegen

1) Ib. II, 15. p. 455. J'essaye de soustraire ce coing à la tempeste publique, comme je fais un autre coing en mon ame.
2) Ib. II, 12. p. 415.

die Sitten verstößt, Achtung zu gewähren. Aber den bestehenden Sitten im geselligen Leben, in Staat und in Kirche sollen wir gehorchen. Montaigne setzt im Allgemeinen voraus, daß man Vernunft in allen Gebräuchen finden würde, wenn man ihren Gründen nachginge; aber er behält sich auch sein gutes Recht vor diese Dinge zu prüfen. Ehrfurcht gegen das Bestehende empfielt er, weil alles ändern zu wollen nur mit einem völligen Umsturz, mit Gewalt und Gefahr der persönlichen Freiheit enden würde; den Neuerungen in der Kirche ist er nicht geneigt, wenngleich er sie für eine heilsame Schickung gelten läßt; zur Prüfung der Tiefen der Religion, der Urkunden unseres Glaubens hält er die Menge nicht für befähigt und die pedantische Gelehrsamkeit, welche mit Erklärungen und Erklärung der Erklärungen sich plagt, nicht für berechtigt. Der menschliche Geist bedarf der Wissenschaft, aber auch der Zügel, des Gesetzes und der Religion [1]). Aber wenn er nun auch diese Dinge für nothwendig erachtet, so zeigt ihm doch seine Erfahrung und seine Gelehrsamkeit, welche vieler Zeiten und Völker Sitten umfaßt, wie wenig Übereinstimmung und Dauer in ihnen ist. Den Gesetzen sollen wir gehorchen; aber der Gesetze sind viele und die Wahrheit ist nur eine [2]). Er betrachtet Sitten und Gesetz als Ergebnisse mehr der Verhältnisse als des natürlichen Ganges der Dinge und der sich selbst getreuen Vernunft. Durch Geburt und Erziehung werden wir Perigordiner oder Deutsche; ebenso

---

1) Ib. II, 12. p. 408.

2) Ib. p. 425.

empfangen wir unsere Religion [1]). An Montaigne bemerkt man sehr deutlich, wie der weitere Blick über das menschliche Leben und seine verschiedenen Formen, welchen die neuere Wissenschaft eröffnet hatte, anfangs doch nur verwirrte, weil man die Grade der Bildung und ihr Gesetz nicht zu erkennen wußte. Für das Alterthum hat er eine allgemeine Verehrung eingesogen, das Christenthum weiß er zu schätzen, auch die Naturlaute der Volkspoesie finden bei ihm ein empfängliches Gemüth; aber in seinem Capitel über die Cannibalen [2]) schildert er die Verwilderung dieser Völker so reizend, so übereinstimmend mit dem Gesetze der Natur, daß er keinen großen Unterschied zwischen ihrem Leben und dem Ideale der Platonischen Republik zu entdecken weiß. Hingebung an die bestehende Ordnung und Kritik über sie streiten in ihm und dieser Streit verkündet sich in den eigensinnigen Launen seiner Aussprüche. Er möchte zur Mäßigung ermahnen, zum Gehorsam gegen Sitte, Gesetz, Religion; wir sollen darüber nicht zu spitzfindig grübeln; aber alsdann drängt sich ihm der Gedanke an die Verwirrungen der menschlichen Gesellschaft auf und er preist die Wilden in Brasilien, die Cannibalen, glücklich, welche in Einfachheit und Unwissenheit ihr Leben dahin bringen ohne Bücher, ohne Gesetz, ohne König, ohne alle Religion. Paradoxen sollen wir fliehen; aber jetzt ist der Geist der Menschen ausgelassen, da muß man den Ausschweifungen der Neuerer seine Paradoxen entgegensetzen [3]). In seinen Vorschriften

1) Ib. p. 318.
2) Ib. I, 30.
3) Ib. II, 12. p. 356; 408 sqq.

für die Erziehung, welche die Grundsätze Rousseau's vorbereiteten, schärft er ein, daß man seinen Zögling gewöhnen sollte, nichts gegen die gebräuchlichen Sitten zu thun; aber er soll auch nichts auf Autorität annehmen, ohne Gewalt und Zwang erzogen werden; man soll vor allem darauf ausgehn ihn die Sachen selbst prüfen zu lassen, seine eigenen Neigungen und seine Natur zu erforschen und diese Eigenthümlichkeit, welche sich doch nicht überwinden lasse, in ihrem Laufe zu fördern [1]). So möchte er sich und Andere der allgemeinen Sitte unterordnen, aber doch auch seine und Anderer Eigenthümlichkeit schonen. Sein praktischer Verstand gebietet ihm der gemeinen Meinung zu folgen; sein theoretisches Urtheil aber kann er nicht gefangen geben.

Seine Ansicht von der Philosophie hat er hauptsächlich in ziemlich weitläuftige Betrachtungen über die natürliche Theologie Raimund's von Sabunde niedergelegt [2]). Er giebt sie unter dem Titel einer Apologie dieser Schrift, welche er in seiner Jugend auf Befehl seines Vaters übersetzt hatte; aber sie enthalten bei Weitem mehr eine Widerlegung ihrer Grundsätze. Er vertheidigt den Raimund gegen den Vorwurf, daß er die Lehren der Religion einer Untersuchung durch die Vernunft unterzogen habe. Dies scheint ihm nicht verwerflich. Denn obgleich er bekennt, daß er von der Theologie nichts verstehe, obgleich er behauptet, daß der Glaube eingegossen werden müsse, daß die Religion ein reines Geschenk Gottes und

1) Ib. I. 25. p. 93 sq.; 96; 103; 105.

2) Ib. II, 12.

der Enthusiasmus höher sei als der Mensch [1]), möchte er doch die Untersuchungen der Vernunft über den Glauben nicht von der Hand weisen und hält es daher für nützlich die Religion durch die Vernunft zu unterstützen. Die Vernunft, wie schwach sie auch sein möge, mischt sich doch in alle unsere Angelegenheiten; ein großer Theil der religiösen Lehren ist aus ihr hervorgegangen; wenn man die Schwäche bedenkt, welche auch in unserm Glauben sich zeigt, indem wir von den Neuerern durch leichte Mittel uns fortreißen lassen, so möchte man fast dafür halten, daß aller unser Glaube nur auf schwachen Gründen beruhte [2]). Daher sind auch Raimund's Gründe nicht zu verachten. Man sieht hieran, daß Montaigne, wie in allen menschlichen Dingen, so auch in der Religion zweierlei unterscheidet, von der einen Seite das Natürliche und Göttliche, von der andern Seite die Zugaben einer schwachen Kunst, einer trügerischen Vernunft, um nicht zu sagen der Ausartungen der Menschen. Die alte Theologie ist ihm auch Poesie [3]) und die Theologie, von welcher er

---

1) Ib. p. 315; 362; 413; 417. Die Äußerungen Mont. über die Religion sind sehr wechselnd; doch empfielt er überall den Glauben, wiewohl er gegen die Einzelheiten des Glaubens vielerlei einzuwenden hat und nach seinen skeptischen Ansichten in ihm auch wohl nur eine Schwäche des Geistes, eine Nachgiebigkeit gegen die Autorität zu vermuthen sich nicht enthält. Ib. I, 26 p. 115. So hält er auch unter allen Meinungen den Monotheismus nur für die wahrscheinlichste und am meisten zu entschuldigende. Ib. II, 12. p. 372. Alles dies ist aber nur im Sinn des Skeptikers zu nehmen, welcher auch die religiösen Überzeugungen nur deswegen billigt, weil er ihnen den Glauben nicht entziehen kann.

2) Ib. II, 12. p. 315.

3) Ib. III, 9. p. 740.

nichts versteht, ist ihm doch als Menschenwerk verdächtig; er hält die scholastische Theologie für kein wesentliches Bestandtheil des Christenthums. So sehr er Katholik ist, so wenig ist er der Scholastik geneigt.

Montaigne vertheidigt seinen Schriftsteller auch gegen den Vorwurf, daß seine Gründe schwach wären. Aber wie vertheidigt er ihn? Sie haben das gemein mit allen menschlichen Gründen. Montaigne's Religion ist das demüthige Bekenntniß der Schwäche unserer Vernunft [1]). Da bricht nun sein skeptischer Sinn in voller Stärke durch und ergießt einen Strom der Zweifel, welche gegen den Hochmuth unserer Wissenschaft gerichtet sind. Die Wissenschaft zwar verehrt er als ein Erbtheil seiner Familie, als eine Sache menschlicher Bildung und guter Erziehung; er sagt von ihr, wir sollten sie nicht beherbergen, sondern heirathen [2]); aber dies kann ihn nicht abhalten die stolze und dünkelhafte Wissenschaft zu verdammen; nur die bescheidene, demüthige Wissenschaft, welche die menschliche Schwäche bedenkt und in keiner Behauptung hartnäckig ist, findet er lobenswerth. Sollte es ihm an Gelegenheit gefehlt haben in einer Zeit, welche von der alten Schule sich abgewendet hatte, die Mängel des gewöhnlichen Unterrichts zu bemerken, die Pedanterei der Alten, die Oberflächlichkeit der Neuerer zu strafen? Ein entschiedener Gegner der Scholastik kann er doch eben so wenig Vertrauen zu den neuern Versuchen fassen. Die Schwächen der Schulweisheit, der Theologen, der Philologen und Philosophen aufzusuchen, das ist ihm eine fröhliche

1) Ib. II, 12 p. 321.
2) Ib. I, 25 p. 114.

Jagd. Er verlangt dagegen praktische Weisheit. Wir sollen für gute Sitten sorgen, das liegt uns viel näher als über die Bewegungen des Weltgebäudes zu grübeln. Dagegen unsere Wissenschaft trägt zu unserer Glückselig- keit, zu unserer Tugend wenig oder gar nichts bei [1]. Für Tugend und gute Sitte legt er überall die entschie- denste Verehrung an den Tag, wenn auch seine sittlichen Grundsätze und einzelnen Vorschriften ein sonderbares Gemisch aus den Lehren der Alten, aus der Frömmigkeit des Christenthums, aus der Klugheitslehre der Politiker, aus den Erfahrungen des Weltmanns an sich tragen [2], wenn er auch zuweilen die Mine annimmt, als wäre ihm alle Tugend der Menschen verdächtig. Unsere Leidenschaften zu beherschen, das ist größere Weisheit, als alle Lehren der Logik und der Physik. Da wirft er sich denn wieder auf das Buch der Natur, welches uns allenfalls alle an- dere Bücher entbehren ließe; die gute Mutter Natur soll das Buch seines Schülers sein [3]; da kommt er wieder auf das friedliche und leidenschaftlose Leben der Canni- balen zurück. Der Natur vertraut er; tastend an ihrer Hand findet er sich weiter [4]. Seine Sitten sind natür- lich, ohne Lehre, ohne Vorbedacht haben sie sich ihm entwickelt; so ist er zufällig zu seiner Philosophie gekom- men [5]. Unsere Leidenschaft aber hat alles verdorben.

---

1) Ib. p. 104; II. 12 p. 313; 352.

2) Er vertheidigt den Selbstmord ib. II, 13; wie viel er den Politikern einräumt, darüber s. unter anderm ib. III, 1.

3) Ib. I, 25 p. 95; 99.

4) Ib. p. 90.

5) Ib. II p. 399. Mes moeurs sont naturelles; je n'ai point

Zur gesunden Natur sollen wir zurückkehren; eine gesunde Seele in einem gesunden Leibe, keine mönchische Übung, vielmehr Übungen des Leibes; ohne Körper sind wir nichts; nicht allgemeine Grundsätze der Wissenschaft, sondern Natur und Glaube sollen uns leiten [1].

In diesen Gedanken hat er nun sehr viel gegen die dogmatische Philosophie einzuwenden. Die Pest des Menschen ist die Meinung, welche zu wissen glaubt [2]. Zu den widersinnigsten Einfällen führt diese Meinung. Nichts ist so absurd, daß es nicht ein Philosoph gesagt haben sollte [3]. Um unsere natürliche Neugier zu befriedigen müssen wir philosophiren; aber unsere Philosophie ist nur eine Art von Poesie. Welche schöne Erfindungen hat man da in allen Wissenschaften gemacht. Den Himmel hat man mit Epicyklen bereichert, den Menschen mit den Theilen seiner Seele, welchen man nach Gefallen ihren Sitz im Leibe anweist. Die Naturforschung, die Philosophie ist sehr ergötzlich; ihre Dichtungen unterhalten uns; aber man müßte ein Neuling in der Welt sein, wollte man ihre Erfindungen für bare Münze nehmen. Es sind das Schönheitsmittel, wie sie mit Wissen aller Welt die Frauen anwenden um die Mängel ihres Leibes zu verdecken. Sie sollen nicht täuschen; sie sind nur ein Schmuck, welcher zu unserm Vergnügen erlaubt

---

appellé à les bastir le secours d'aucune philosophie. — — Nouvelle figure, un philosophe impremedité et fortuit.

1) Ib. I, 25 p. 96; 105; I, 26 p. 115; II, 12 p. 445.

2) Ib. II, 12 p. 353. La peste de l'homme c'est l'opinion de sçavoir.

3) Ib. p. 399.

ist [1]). Denn so billig ist er nun auch gegen seine Gegner, daß er ihnen nicht zutraut, sie wollten uns täuschen oder hätten sich getäuscht. Die Dogmatiker sind nicht so gewiß in ihren Behauptungen, als sie zu sein die Mine annehmen. Aristoteles ist voller Zweifel; seine Lehre ist Pyrrhonismus unter einer dogmatischen Form [2]). Eben so ist es mit Platon und andern Philosophen. Montaigne kann sich nicht davon überzeugen, das Epikur, Platon, Pythagoras ihre Atome, Ideen, Zahlen für volle Wahrheit genommen hätten.

Die Gründe, welche er den Dogmatikern entgegenstellt, haben nicht viel Neues. Er wirft ihnen ihre Widersprüche vor. Kein Philosoph stimmt mit dem andern. Wenn man sie einzeln hört, möchte man einem jeden trauen; aber die Meinung des Einen erschüttert die Lehre des Andern. Wenn er die Alten liest, deren Worte er so gern hören mag, ein jeder von ihnen ergreift ihn; im Augenblick ist er seiner Meinung. Aber wie lange wird es dauern? Schnell ergreift ihn ein anderer und macht ihn zu seinem Parteigänger. Wenn ein gelehrter Mann, wie Lipsius, die Meinungen der Alten zusammenstellen wollte, welches schöne Werk würde das abgeben. Aber in der That eine schöne Sammlung von Widersprüchen [3]). Zu der Unsicherheit unserer Gedanken gesellt sich die Unsicherheit der Sprache [4]). Bei dem Schwankenden aller

---

1) Ib. p. 371; 392 sqq. Platon n'est qu'un poete decousu.

2) Ib. p. 368. C'est par effet un pyrrhonisme sous une forme resolutive.

3) Ib. p. 370; 425.

4) Ib. p. 383.

unserer Urtheile möchte es wohl gerathen sein, an das Nächste und Sicherste uns zu halten, an uns selbst. Montaigne ist nicht unempfänglich für den Zug seiner Zeit, welcher in der Selbsterkenntniß einen sichern Haltpunkt suchte. Die praktische Richtung seiner Lehre, welche in der Arbeit an sich selbst, in der Mäßigung der Leidenschaften die Weisheit des Lebens fand, mußte ihm diesem Zuge befreunden. Wer sich nicht auf sich versteht, worauf möchte der sich verstehn [1])? Montaigne weist auch die Erkenntniß unser selbst nicht gänzlich zurück. Er hält es für einen Fechterstreich, in welchem man in der Verzweiflung sein eigenes Leben Preis gebe, wenn man behaupten wollte, daß man von sich nichts wisse. Man sieht, es leuchtet ihm ein, daß von der Erkenntniß seiner selbst die größte Sicherheit erwartet werden müßte; aber einen Grundsatz für unsere Wissenschaft weiß er hierin noch nicht zu finden. Vielmehr fallen ihm alle die Streitigkeiten ein, welche über das Wesen und den Sitz unserer Seele, über die Theile und die Erzeugung unseres Körpers von den Philosophen geführt worden sind, und er schließt daraus, daß uns das Nächste eben so unbekannt ist, als das Entfernteste [2]). Auch er hebt bei diesen Untersuchungen besonders als eine schwierige Frage hervor, wie unsere Seele, ein geistiges Ding, mit einer körperlichen Masse im Zusammenhang stehn könne. Wir sehen es, aber begreifen es nicht [2]). Grundsätze der Wis-

1) Ib. p. 407. Qui ne s'entend en soi, en quoi se peut-il entendre?

2) Ib. p. 392; 408; 411.

3) Ib. p. 392 sq.

senschaft will er überhaupt nicht zugeben. Mit diesen Grundsätzen tyrannisiren uns die Philosophen; wer kann sie beweisen? Wenn nicht Gott sie offenbart hat, so haben sie keinen Grund. Es ist Thorheit auf sie zu bauen [1]). Wenn wir dem vertrauen sollen, was uns zunächst liegt, so hat unser Sinn darauf Anspruch als sicherer Zeuge der Wahrheit zu gelten. Auch durch seine Neigung an das Natürliche sich zu halten wird Montaigne aufgefordert den Sinnen zu trauen und wir finden denn auch die Grundsätze des spätern Sensualismus von ihm im Allgemeinen ausgesprochen. Die Sinne sind der Anfang und das Ende der menschlichen Erkenntniß; nichts kommt der Gewißheit gleich, welche sie gewähren [2]). Aber freilich er kann auch ihnen nicht völlig vertrauen. Sollten sie wohl in alles uns eindringen lassen? Wer weiß, ob dem Menschen nicht mehrere Sinne fehlen? Nun werden wir durch die Übereinstimmung unserer Sinne belehrt, wenn uns aber ein Sinn fehlte, würden wir in große Verwirrung gerathen; sollten uns also wirklich mehrere Sinne fehlen, so würden wir unstreitig über die Natur der Dinge im Dunkeln tappen. Wir lassen uns auch von unsern Sinnen täuschen. Sie sind schwach und unsicher, Boten, welche uns die Wahrheit nicht zubringen können. Da kann er doch dem Lucretius, dessen Worte er gern

1) Ib. p. 393.

2) Ib. p. 432 sq. Toute connaissance s'achemine en nous par les sens; ce sont nos maistres. — — La science commence par eux et se resout en eux. — — Et selon aucuns, science n'est rien autre chose que sentiment. — — Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance. — — C'est le privilege des sens d'estre l'extrème borne de notre appercevance.

im Munde führt, den er sogar den Weisen nennt, nicht beistimmen, wenn er die Täuschung der Sinne leugnet; er kann auch eben so wenig den Philosophen sich anschließen, welche behaupten, daß die Sinne nichts Wahres berichteten [1]). Er bedenkt die Wandelbarkeit unserer Urtheile, welche nach Stimmung und Temperament verschieden über denselben Gegenstand ausfallen. Wie unsere Sinne sich ändern, so ändern sich auch die Erscheinungen. Sollen wir einen Richter suchen, welcher über ihre wahren und falschen Angaben entscheiden könnte? Über diesen Richter würde noch ein anderer Richter gesetzt werden müssen, um seine Unparteilichkeit sicher zu stellen; so würde man in das Unendliche die Entscheidung zu suchen haben. Die Vernunft kann das Richteramt über den Sinn nicht übernehmen; denn jeder Vernunftgrund verlangt einen andern Vernunftgrund zu seiner Stütze und wir sehen uns dadurch nur immer wieder in das Unendliche getrieben [2]). Die Vernunft, deren wir uns rühmen, ist nur viel trügerischer als der Sinn; sie ist voll Leidenschaft; die Leidenschaft, die Lüge des Menschen verdirbt den Sinn [3]). Alles ist im beständigen Flusse, das Object, wie das Subject. Die Sachen selbst sehen wir nicht, sondern nur ihre Erscheinungen; die Ähnlichkeit derselben mit ihren Gegenständen können wir nicht durch Vergleichung bestimmen, weil wir die Gegenstände selbst nicht kennen. Die Erscheinungen wechseln beständig und wir selbst gehören zu den Erscheinungen, welche von

1) Ib. p. 435 sq.
2) Ib. p. 442 sq.
3) Ib. p. 439.

Tag zu Tag eine andere Gestalt, ein anderes Urtheil annehmen [1]).

Die Zweifel Montaigne's verbergen seine Neigung nicht uns eine billige Beurtheilung der Dinge vorzubehalten. Nur den übertriebenen Ansprüchen der Dogmatiker auf eine strenge Wissenschaft werden sie entgegengesetzt. Wenn uns die Philosophen bei unserm natürlichen Urtheil, bei unserm Vertrauen auf die Erscheinungen der Sinne in dem Stande, welcher unserer Geburt und Natur gemäß ist, gelassen hätten, so würden wir ihnen Recht geben können; aber sie haben uns zu Richtern über die Welt machen wollen [2]). Zwar die Wahrscheinlichkeit der Akademiker billigt Montaigne nicht; er ist geneigter den Pyrrhoniern das Lob der Folgerichtigkeit zu geben [3]); aber wenn der Pyrrhonismus die Erfahrung angreifen will, dann kann er ihm seine Zustimmung nicht mehr schenken; er ist bereit auch den Beweisen der Geometrie sich zu versagen, wenn sie gegen die Erfahrung sprechen sollten [4]). Seiner Geneigtheit dem gesunden Menschenverstande zu folgen steht nur die Furcht zur Seite, daß unser Verstand nicht recht gesund sein möchte. Die Natur hat uns wohl wie andern Geschöpfen ihr Gesetz eingepflanzt, aber sind wir ihm getreu geblieben? Wenn es rein in uns wirkte, würde es über uns eine unwiderstehliche Gewalt haben; aber in unsern Überzeugungen ist nichts, was von solcher Sicherheit wäre. Wir lassen uns

1) Ib. p. 443 sq.

2) Ib. p. 394 sq.

3) Ib. p. 366 sq.; p. 411.

4) Ib. p. 419.

von Gesetzen regieren, aber wie schwankend sind sie. Von dem einen wird das Gesetz der Natur so, von dem andern anders ausgelegt. Da stellt Montaigne in ähnlicher Weise die Gesetze der Völker zusammen, wie später Helvetius es that, um zu zeigen, daß bei dem einen Volke Verbrechen ist, was bei dem andern für löblich gehalten wird. Er will nicht damit beweisen, daß Gutes und Böses nur nach dem Vortheil der Menschen beurtheilt werde, sondern er will nur zeigen, daß wir den geraden Weg der Natur nicht inne gehalten haben. Der Mensch ist voller Lüge, seine Kunst verfälscht die Natur. Daher können wir uns auf unsern gesunden Verstand nicht verlassen und haben vielmehr zu befürchten, daß wo wir unsere schöne Vernunft einmischen, eine Verkehrung der gesunden Natur uns begegnet ist [1].

In diesem Sinne sind nun seine stärksten Gründe gegen das gerichtet, was wir unsere Vernunft zu nennen pflegen. Wenn Raimund von Sabunde zu seinem Hauptsatz den Vorzug des Menschen, die Lehre, daß er der Zweck der ganzen Welt sei, gemacht hatte, so widerspricht ihm hierin Montaigne. Was ist der kleine Mensch gegen die Größe des Himmels und der Welt [2]? Als den Vorzug des Menschen rühmt man seine Vernunft. Die Beweise aber, daß der Mensch allein Vernunft habe, sind

---

1) Ib. p. 425. sqq. Il est croyable, qu'il y a des loix naturelles, comme il se void és autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant partout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. Nihil itaque amplius nostrum est, quod nostrum dico, artis est.

2) Ib. p. 322.

ungenügend. Wenn man sich auf die Sprache des Menschen beruft, auch die Thiere haben Sprache; wenn wir sie nicht verstehn, so ist das nur unser Fehler [1]. Die gesellschaftlichen Ordnungen, den Staat finden wir in einer viel bessern Verfassung bei den Bienen, als bei uns. Gewiß ohne Verstand läßt sich eine solche Ordnung in ihrem Verkehr nicht denken [2]. Sogar daß die Thiere ohne Religion wären, kann der hartnäckige Vertheidiger der thierischen Vernunft nicht zugeben, wenn er auch von der Religion der Thiere nur sehr zweideutige Beweise anzuführen weiß [3]. Von ihrem Verstande geben die Thiere uns hinreichende Proben, so daß wir ihrem Urtheil nicht selten mehr vertrauen als dem unsern. Auch unserer Freiheit sollen wir uns nicht sehr rühmen. Sie beruht auf dieser Einbildungskraft, welche uns so häufig in einen unregelmäßigen Lauf stürzt. Und überdies, wer verbürgt uns denn, daß den Thieren kein freier Wille zu Gebote steht? Wenn ich mit meiner Katze spiele, vielleicht spielt sie mit mir [4]. Man überredet sich, daß alle Thätigkeiten der Thiere nur von Instinkt ausgehn. Man weiß nicht, welchen Vorzug man ihnen dadurch vor den Menschen einräumt. Glücklich wären wir, wenn unser Leben von einem untrüglichen Naturtriebe geleitet würde. Doch auch wir sind nicht ohne Instinkt. Unsere Freiheit dagegen, deren wir uns rühmen, ist nur Eitelkeit, nur selbst genügsame Anmaßung. Die Macht der Natur er-

1) Ib. p. 324.
2) Ib. p. 326.
3) Ib. p. 337.
4) Ib. p. 324.

streckt sich über alles; wir würden besser thun, ihr zu vertrauen, als unsern eigenen Kräften etwas verdanken zu wollen. Wären wir nur dankbar gegen Gott und die Natur, wir würden eingestehn, daß alles, was an uns einen Werth hat, ihr Geschenk ist und wir ohne die Gnade Gottes nichts sind [1].

So will Montaigne uns zur Demuth ermahnen, indem er unsere Vernunft herabsetzt. Er ist nicht abgeneigt das höchste Gut in der Erkenntniß der Schwäche unseres Urtheils zu suchen. Diese Unwissenheit und Einfalt soll auch das Christenthum empfehlen. Gott wird besser durch Nichtwissen als durch Wissen verehrt. Das Bekenntniß seiner Unwissenheit ist von Natur mit dem Glauben verbunden [2]. Diese Religion erhebt uns nun freilich nicht über die Thiere. In ihrer Einfalt, in ihrem Gehorsam gegen den Naturtrieb, in ihrer Freiheit von aller Anmaßung dürften wir sie schon zum Muster nehmen. Wir müssen uns verthieren um uns weise zu machen, wir müssen uns blenden um uns zu leiten [3]. Darum weist auch Montaigne auf die Schwächen unseres Leibes zurück, von welchen unser Verstand ergriffen werde. Wir sind Staub und Asche, als Erzeugnisse der Natur dem Wechsel unterworfen. Eine Erhebung unseres Geistes über den Körper, eine Loslösung beider von einander würde er für

1) Ib. p. 326 sq.; 329 sq. Il n'est pas en nostre puissance d'acquerir une plus belle recommandation, que d'estre favorisé de dieu et de nature. Ib. p. 404.

2) Ib. p. 353 sqq.; 361.

3) Ib. p. 356. Il nous faut abestir pour nous assagir et nous éblouir pour nous guider.

uns Menschen in diesem abhängigen Leben für unmöglich halten.

Wo ist nun das stille Plätzchen, welches er in seiner Seele sucht? Es beruht eben nur auf jener Demuth und Unterwerfung, welche er uns empfielt [1]. An sie knüpfen sich Hoffnung und Vertrauen. So wie er tastend bisher sich durchgefunden hat, der Natur vertrauend, sollte er nicht ebenso weiter geleitet werden? Seine Zweifel haben ihn auch belehrt, daß man das Ungewöhnliche nicht für unmöglich halten soll. Dem Willen Gottes und der Macht unserer Mutter Natur sollen wir nicht die Schranken setzen, welche nur in unserer Fassungskraft liegen [2]. Er vertraut diesem Willen und dieser Macht; ihnen übergiebt er sein Leben. Das ist der durchlaufende Gedanke, welcher seine Bekenntnisse belebt. Von ihm gehen seine Zweifel aus. Litteratur und Philosophie sollen uns von der Einfachheit, von den Gesetzen der Natur nicht entfernen. Wir sollen nicht die Welt ermessen wollen, wir, welche wir kaum heimisch bei uns selbst sind. Die Philosophen vermessen sich alles aus ihrer Vernunft zu ziehen, aber die wahre Vernunft wohnt nur bei Gott; sein Geschenk ist es, wenn ein Stral derselben uns zu-

---

1) Ib. p. 353. C'est la seule humilité et submission, qui peut effectuer un homme de bien.

2) Ib. I, 26 p. 115. La raison m'a instruit, que de condamner ainsi resolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'advantage d'avoir dans sa teste les bornes et limites de la volonté de dieu et de la puissance de nostre mère nature. Il n'y a pourtant point de plus notable folie au monde, que de les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance.

kommt [1]). Gegen eine solche Vernunft hat er nichts einzuwenden; nur gegen die menschliche Vernunft spricht er, welche von der Natur sich entfernt hat. Die Vernunft Gottes, die wahre und einfache Vernunft kann er von der Natur nicht trennen. Es ist ihm wahrscheinlich, daß unser Meister in seinem Werke sich offenbart habe; daher empfielt er das Werk Raimund's von Sabunde, welches im Buche der Natur uns den Willen Gottes offenbaren will [2]). Die wahrscheinlichste Meinung über die Religion ist die, welche uns Gott als Schöpfer der Welt, als ein Wesen voller Güte darstellt. Aber er verehrt ihn als ein unbegreifliches Wesen [3]). Wir mögen ihn uns menschlich vorstellen, ihn mit Vernunft begaben, dem Besten, was wir haben, aber wir müssen auch den Thieren dieselbe Freiheit zugestehn [4]). Tiefer über die Natur und über Gott nachzudenken, das ist nicht seine Sache. Wenn er die Meinung der Philosophen ausspricht, daß die Untersuchung der Natur und verborgener Dinge unsern Geist vergnüge und erhebe, so setzt er in seinem Sinne hinzu, dies geschehe uns unter der Bedingung, daß wir daraus Verehrung und Furcht über sie zu urtheilen zögen [5]).

---

1) Ib. II, 12 p. 395. Car la vraie raison et essentielle, de qui nous desrobons le nom à fausses enseignes, elle loge dans le sein de dieu; c'est là son giste et sa retraite, c'est de là d'où elle part, quand il plait a dieu nous en faire voir quelque rayon.

2) Ib. p. 320.

3) Ib. p. 372.

4) Ib. p. 388.

5) Ib. p. 371. Voire à celui, qui n'en acquiert que la reverence et crainte d'en juger.

Es ist nicht zu verwundern, daß ihm nun Gott und Natur fast auf dasselbe hinauszulaufen scheinen. Er stellt sie beide gewöhnlich neben einander. Doch verwischt er den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht. In dieser Welt ist alles dem Wandel unterworfen; wahr aber ist nur das Ewige. Alles, was durch den Menschen hindurchgeht, ist unsicher; nur was vom Himmel kommt ist sicher. Nur eine besondere und übernatürliche Gnade kann uns vorbereiten, umbilden und stark machen [1]). Was wahrhaft ist, das ist ewig, ohne Geburt, ohne Ende, ohne Veränderung in der Zeit; denn das Zeitliche ist nicht, sondern wird nur. Dieser Veränderung ist auch die Natur unterworfen; nur Gott hat den Preis ewig zu sein. Zu diesem Gedanken sollen wir uns erheben. Welches elende und verworfene Ding wäre der Mensch, könnte er sich nicht über die Menschheit erheben. Aber dies vermag er nur, wenn ihm Gott seine Hand bietet mit außergewöhnlicher Hülfe. Da muß der Mensch auf seine eigenen Mittel verzichten und durch himmlische Mittel sich erhöhen lassen. Nur unser christlicher Glaube, nicht die stoische Tugend kann eine solche göttliche und wunderbare Verwandlung hoffen [2]).

Montaigne's Gedanken, sehen wir, dringen nicht tief

---

1) Ib. p. 413.

2) Ib. p. 444 sq. O la vile chose — — et abjecte que l'homme, s'il ne s'éleve au dessus de l'humanité. — — Il s'élevera, si dieu lui preste extraordinairement la main; il s'élevera abandonnant et renonçant à ses propres moyens et se laissant hausser et souslever par les moyens purement celestes. C'est à nostre foi chrestienne, non à la vertu stoique de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose.

in das Wesen der Dinge ein. Sie bringen auch in den Zweifeln, welche sie erregen, fast nur die Zweifel des Alterthums wieder in Erinnerung. Es ist aber doch in ihnen der Sinn der neuern Zeit schon in vollem Durchbruch. Von dem scholastischen Grübeln über Gottes Wesen und Werke haben sie sich völlig losgesagt; nur das allgemeine Vertrauen auf eine übernatürliche Hülfe macht sich in ihnen noch geltend. Aber nur im Innern des Menschen wird sie gesucht und hierin läßt sich eine Verwandschaft Montaigne's mit den Mystikern des Mittelalters nicht verkennen. Viel stärker treten die Bestrebungen der neuern Zeit hervor. Sie machen sich in der Verehrung geltend, welche der Natur gezollt wird. In dem Maße sind sie vorherschend, daß selbst das Übernatürliche nur wie eine Zurückführung zur Natur erscheint. Auf das Übel, auf das Böse, welches in der menschlichen Gesellschaft sich verbreitet hat, wird das größte Gewicht gelegt. Die Verfeinerung und das Verderben unserer Sitten wird wie eine Art Erbsünde betrachtet. Da möchte uns Montaigne zur Einfachheit der Natur zurückführen. In Gehorsam gegen das Gesetz der Natur würden wir eine sichere Leitung finden. Aber unsere Erziehung, das allgemeine Beispiel, unser Hochmuth haben uns verdorben; wir können der Natur nicht mehr getreu bleiben. Da erscheint es uns wie eine göttliche Hülfe, wenn der Naturtrieb die Schranken der Gewohnheit durchbricht, uns befreit und an sein einfaches Gesetz heranzieht. Was hätten wir nun wohl mehr zu betreiben als dieses Gesetz zu erkennen? Aber Montaigne kann noch nicht der Erforschung mit Vertrauen sich zuwenden. Sie scheint ihm

unsere Kräfte zu übersteigen; er fürchtet auch hier dem Truge menschlicher Kunst zu begegnen. Dem Wege des praktischen Lebens ist er überhaupt geneigter als der Wissenschaft. Auf ihm, sieht er ein, können wir uns der Gewohnheit und dem Gesetze nicht entziehn. Halb unwillig räth er uns ihnen zu folgen. Aber es tröstet ihn doch, daß auch in ihnen die Natur mächtig sein dürfte. Sollten sie der Allmacht unserer Mutter Natur, unseres Schöpfers wahrhaft sich entziehen können? So hofft er unter Leitung unbekannter, aber gütiger Mächte ohne vieles Grübeln, in einer gemäßigten Gesinnung seinen Weg finden zu können.

2. Pierre Charron.

Die Gedanken Montaigne's können wir bei vielen Französischen Skeptikern späterer Zeit wiederfinden, welche ihnen nach verschiedenen Seiten eine erweiterte Anwendung gaben. Es war ihre Aufgabe sie in eine wissenschaftlichere Form zu bringen, sie mehr an die Wege der Schule heranzuziehen. Unter ihnen ist Montaigne's Freund und nächster Nachfolger Charron merkwürdig.

Pierre Charron, der Sohn eines Buchhändlers, wurde 1541 zu Paris geboren. Er ergriff zuerst die Laufbahn eines Juristen und war mehrere Jahre als Advokat am Parlament zu Paris beschäftigt. Doch entsprach diese Lebensweise seinen Neigungen nicht; auch hoffte er keinen Erfolg. Daher wandte er sich der Theologie zu und erlangte bald den Ruf eines ausgezeichneten Predigers. In dieser Eigenschaft diente er vielen Prälaten der katholischen Kirche, besonders im südlichen Frankreich. Der kö-

niglichen Partei zugethan wurde er der gewöhnliche Prediger der Königin Margarethe und selbst Heinrich der IV, als er noch Protestant war, soll seine Predigten gern gehört haben. Er hatte ein Gelübde gethan in den Carthäuserorden zu treten. Als er es 1588 zur Ausführung bringen wollte, fand man, daß er für einen so strengen Orden zu alt sein würde. Auch die Cölestiner wiesen ihn aus diesem Grunde zurück. Das Urtheil der Casuisten ging nun dahin, daß er seines Gelübdes entbunden sei. In Bordeaux, wo er längere Zeit lebte, wurde er mit Montaigne vertraut, wie die Testamente beider Männer bezeugen; von Charron's Seite geben seine Schriften ein noch umfassenderes Zeugniß ab. Diese Schriften gab er in vorgerücktem Alter heraus. Außer seinen Predigten haben besonders die Werke über die drei Wahrheiten und über die Weisheit Aufmerksamkeit erregt. Das erste ist eine Vertheidigung der Religion, besonders der christlichen und vor allen der katholischen Kirche. Der dritte Theil, welcher mit der letztern sich beschäftigt, war ihm die Hauptsache; er ist dem Könige Heinrich IV. gewidmet und gegen Du Plessis Mornay's Schrift über die Kirche gerichtet. Mit der Freimüthigkeit, welche ihm eigen ist, beklagte er in ihr die Streitigkeiten über den Glauben, welche geeignet wären am meisten gegen die Wahrheit desselben zu zeugen [1]). In der Schrift über die Weisheit hat man geglaubt eine ganz andere Überzeugung zu finden als in diesem Werke. Denn in ihr schont sein Zweifel auch die Schwächen unserer Religion nicht. Er

1) Les trois verités III, 1.

findet in ihr so viele Menschlichkeiten, daß er Verdacht äußert, sie dürfte nur Menschenwerk sein [1]. Nach der Ansicht des Verfassers jedoch stehen beide Schriften in Einklang. Er beruft sich in der zweiten auf die erste; in jener schildert er nur die Schwäche des Menschen um ihn auf Gottes Hülfe zu verweisen, welche diese aufweist. Er ist davon überzeugt, daß auch dem Besten, was der Mensch hegt, Schwäche und Böses sich zugesellt. Dies gilt von Sitten und Staat, wie von Religion. Darum verachtet er diese Dinge nicht. Die wahre Religion möchte er von Aberglauben gereinigt sehen; er würde alsdann ein Werk Gottes in ihr erblicken. Aber die Angriffe Charron's gegen die menschliche Religion, Sitte und Wissenschaft waren nicht ohne rednerische Übertreibung und unterschieden nicht genug die Ausartung und das Echte an ihnen; daher gaben sie Veranlassung zu vielen Vorwürfen und Anfeindungen. Um sie zu entkräften schrieb Charron eine kleine Abhandlung über die Weisheit, welche den Inhalt und die Absicht seines größern Werkes über denselben Gegenstand kurz entwickeln sollte. In einer zweiten Auflage dieses Werkes wollte er die anstößigen Stellen mildern und verbessern. Über dieser Arbeit aber ereilte ihn 1603 zu Paris ein plötzlicher Tod. Sein Freund Rochemaillet vollendete die Ausgabe und überwand die Schwierigkeiten, welche die Veröffentlichung derselben fand [2].

1) De la sagesse II, 5, 8.

2) Ich bediene mich der Ausgabe seiner Werke Paris 1635. 2 Bde. 4.; für die Schrift de la sagesse habe ich aber eine andere Ausgabe Par. 1631 gebraucht, welche die erste Ausgabe Bordeaux 1601 wiedergiebt, weil diese den Sinn des Verf. stärker und ohne die später angebrachten Milderungen und Auslassungen ausdrückt.

Der Einfluß Montaigne's auf Charron ist nicht zu verkennen. Sehr häufig gebraucht er genau dieselben Worte, in welchen sein Freund seine Zweifel ausgedrückt hatte. Auch im Allgemeinen ist die Wendung ihrer Gedanken sehr ähnlich. Nur hebt Charron die Grundlage seiner mehr praktischen, als theoretischen Überzeugungen stärker hervor und bringt die abgerissenen und flüchtigen Gedanken Montaigne's in eine geregeltere Form. Sein Streben hiernach sieht man besonders an den Eintheilungen, welche er überall anbringt. Wie sehr er auch die Schule und ihre Meinungen flieht, so hat doch seine Schrift über die Weisheit den Einflüssen der Gelehrsamkeit seiner Zeit sich nicht entziehen können. Er giebt es zuweilen selbst an, wo er in ganzen Abschnitten seiner Schrift dem Lipsius oder dem Du Vair gefolgt ist; aber auch sonst hangen ihm Überzeugungen der Philosophen, besonders der Platonischen Schule an. Seine Zweifel beruhn wesentlich nur darauf, daß er weder die Gelehrsamkeit, noch die Philosophie der Menschen für genügend hält uns eine sichere Grundlage für unser sittliches Leben oder für die praktische Weisheit zu geben, welche wir suchen sollen. Deswegen entscheidet er sich auch gegen den Pyrrhonismus und für die Wahrscheinlichkeitslehre der neuern Akademie [1]), wenigstens nicht ganz wie Montaigne. Aus seinem methodischen Verfahren und aus dem abspringenden Gedankengange seiner Zweifel, aus den wahrscheinlichen Annahmen seiner Schulbildung und aus der Freiheit seines Geistes im Kampf gegen die Pedanten geht nun eine

1) Traité de la sagesse 2, 4; 4, 4.

seltsame Mischung hervor, welche doch die Wendung der Zeit bezeichnet und nicht ohne philosophische Anregungen ist. So wie Montaigne empfiehlt auch Charron, daß wir in Sitten und Lebensweise der gemeinen Meinung folgen sollen; hiervon aber ließ sich auch die gelehrte Bildung der Zeit nicht trennen und noch weniger die Religion mit ihrem theologischen Gefolge. Welchen Einfluß das letztere auf die Äußerungen Charron's gehabt hat, zeigt sich in der Umarbeitung seiner Schrift über die Weisheit. Um seine freien Äußerungen zu vertheidigen beruft er sich darauf, daß er nicht für das Kloster oder den Gewissensrath, sondern für das bürgerliche Leben, für die Weltleute geschrieben habe [1]; man dürfte ihm aber wohl dasselbe Schuld geben, was Bruno dem Cusaner vorwarf, daß ihn sein priesterliches Gewand zuweilen gehindert habe. Die Scene aber hat sich geändert, das Verhältniß hat sich jetzt umgekehrt. Wenn in jenem Fall der Nachfolger, so ist in diesem der Vorgänger freier. Man war im Begriff zu einer strengern Sitte zurückzukehren. Die Erschütterungen des Bürgerkrieges, deren Gewalt in den Schriften Charron's deutlich hervorbricht, hatten auch die Weltleute belehrt, daß die Macht der religiösen Überzeugungen nicht verachtet werden dürfe. Charron weiß sie zu schonen, wie männlich auch sein Geist allen Vorurtheilen sich zu entringen strebt.

Die Schrift über die Weisheit ist eine Moral. Sie verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, je seltener wir in dieser Zeit ausführlichen philosophischen Untersu-

1) Ib. 1, 5.

chungen über das sittliche Leben begegnen. Sie faßt dasselbe in seinem weitesten Umfange. Ihre Lehren sind noch nicht zu der Magerkeit zusammengeschrumpft, welche die Moral der spätern Zeit zeigte. Sie streben die Politik, die Pädagogik, das Leben in Wissenschaft und Kunst zu umfassen; sie dringen auf die Sittlichkeit im Berufsleben und in der geselligen Gemeinschaft mit der ganzen Menschheit. Doch schließen sie das religiöse Leben aus, welches Gottes Leitung überlassen werden müsse, über welches menschliche Weisheit nichts vermöge. Nur die äußern Grenzen dieses Gebiets wagen sie doch zu berühren. Zu dem umfassenden Plane seiner Ethik mag es beitragen, daß Charron in seinem Überblick über das sittliche Leben doch nicht unabhängig von den Alten ist. Wie verächtlich ihm auch die Pedanten erscheinen, seine Lehren über die Politik hat er größtentheils von Lipsius entnommen, welcher die Lehren der Alten auszog und den neuern Verhältnissen anzupassen suchte. Charron folgt überdies in seiner Eintheilung der Moral den vier Cardinaltugenden der Alten, freilich in mancherlei Anbequemungen an die Denkweise der Neuern, so daß man wohl sieht, wie wenig die Formen der alten Sittenlehre in das neue, umgestaltete Leben passen [1]. Die Überzeugungen jedoch, welche sich von diesem aus aufdrängen, stehen nur wie eine ungeordnete Masse den Eintheilungen der alten Ethik gegenüber.

Noch ein anderer Umstand aber verhindert Charron zu einer selbständigen Gestaltung der Sittenlehre zu ge-

1) Man vergleiche wie er die Tapferkeit als virtus überhaupt nimmt. De la sag. III, 19, 1.

langen. Wärend er die Moral seiner Zeit vertritt, verkündet sich in ihm auch die entschiedene Neigung seiner Zeit alles auf das Natürliche zurückzuführen. Das sittliche Leben erscheint ihm nur als das Leben nach der Natur [1]). Indem er seinem sittlichen Zuge folgt, empfielt er freilich vor allen andern Wissenschaften die Wissenschaft des Menschen. Das Studium des Menschen ist der Mensch [2]). Durch Reisen und die Geschichte sollen wir ihn studiren [3]). Aber die Geschichte unserer Bildung ist ihm ein Chaos; ein Gesetz in ihr kann er nicht entdecken. Der Mensch hängt von den Umständen, von der Geburt, von der Mischung seines Temperaments, überhaupt von der Natur ab [4]). Besser daher, meint er, ist es sich leiten zu lassen von der Natur und von Gott, als seiner dem Zufall preisgegebenen und verwegenen Freiheit zu folgen [5]). Es ist dies dieselbe Richtung der Gedanken, welche wir bei Montaigne fanden.

Den Eintheilungen, welche er von der alten Philosophie entnahm, werden wir nicht nachzugehen haben; sie sind nur locker um seine Gedanken herumgelegt. Auch ist auf seine einzelnen Äußerungen kein großes Gewicht zu legen; sie sind oft sehr übertrieben nach der Weise der Skeptiker, welche einem starken Grunde einen eben so starken entgegenzusetzen für gerathen hielten. Sie sind

1) Ib. II, 3, 10 und sonst oft.

2) Ib. I, 1, 1. La vraie science et le vrai étude de l'homme, c'est l'homme.

3) Traité 2, 1.

4) De la sag. I, 15, 4.

5) Ib. I, 8, 7.

auch eben so schwankend, hauptsächlich wegen der Mischung der Denkweisen, welche in dieser Zeit sich noch nicht abgeklärt hatte. Dies darf uns aber doch nicht abhalten in ihnen einen beständigen Grundton seiner Denkweise anzuerkennen.

Sein Skepticismus beruht, wie gesagt, auf praktischer Grundlage. Durchdrungen von der Überzeugung daß wir in einer zerrütteten Verfassung unseres Lebens sind, will er uns anleiten erst unser Elend zu erkennen, alsdann heilsame Mittel zu suchen [1]. Er dringt nicht allein auf Erkenntniß des Menschen im Allgemeinen, sondern auch im Besondern auf die Erkenntniß seiner eigenen Person [2]. Mit andern seiner Zeitgenossen theilt er die Ansicht, daß die Erkenntniß unseres Ich uns am nächsten liege. Die Seele weiß in natürlicher Weise von sich ohne diese Wissenschaft erst zu lernen; sie ist keine leere Tafel, in welche die Erkenntniß ihrer eigenen Kräfte erst eingetragen werden müßte [3]. Aber dennoch hält Charron es für sehr schwierig zu der rechten Erkenntniß von sich selbst zu gelangen, weil wir durch Äußerlichkeiten, durch allerlei Schminke entstellt sind [4]. Um so mehr haben wir die Pflicht alle diese Hindernisse unserer Selbsterkenntniß zu durchbrechen und auf uns selbst in unserer nackten Wahrheit zurückzukommen [5]. Er hält es für zuträglich zu diesem Zwecke uns mit andern Menschen und

---

1) Ib. II préf.
2) Ib. I, 1, 1; traité 2, 1.
3) De la sag. I, 15, 11.
4) Ib. I, 1, 6; 6, 1; traité 2, 1.
5) De la sag. III, 6, 3.

auch mit den Thieren zu vergleichen; aber wir sollen doch durch solche Mittel uns nicht recht kennen lernen. Der rechte Weg ist sich selbst zu vertrauen, mit sich allein zu Rathe zu gehn. Aber bei dem vielen, was uns nur einen Schein giebt, was uns nur angekommen ist, hält Charron ein langes Studium unser selbst für nöthig [1]). Er ist nicht der Meinung, daß die Erkenntniß, welche wir unmittelbar von uns selbst haben, sogleich unser Wesen uns enthüllt. Der erste Schritt zur Selbsterkenntniß ist seine Unwissenheit über sich selbst, d. h. über den wichtigsten Gegenstand unserer Erkenntniß, anzuerkennen [2]).

Unsere Selbsterkenntniß steht aber unter der Bedingung der Erkenntniß Gottes. Zwar um uns zu demüthigen ruft uns Charron auch, wie Montaigne, dazu auf uns zu verthieren und von den Thieren zu lernen [3]); aber er will doch dadurch die Vorzüge des Menschen vor den Thieren nicht bestreiten; nur meint er, diese Vorzüge, der Geist des Menschen, wären theuer erkauft; der Geist bringt vielleicht mehr Böses als Gutes; er ist das beste, aber auch das gefärlichste Geschenk [4]). Wie Montaigne will auch Charron nicht zugeben, daß der Mensch, welcher hier im Bodensatze der Welt stehe, der alleinige Zweck der ganzen Welt sein sollte [5]). Er dringt auch darauf, daß wir den Unterschied zwischen Thieren und Menschen nicht gar zu groß uns denken, vielmehr aner-

1) Ib. I, 1, 6 sq.
2) Ib. I, 1, 5.
3) Ib. II, 3, 9; traité 2, 7.
4) De la sag. I, 8; 16, 3 sqq.
5) Ib. I, 7, 4.

kennen sollen, daß in der Welt nur Gradunterschiede sind, nichts, was nicht Ähnlichkeit mit den andern Dingen hätte, kein Sprung in der Natur [1]). Aber dennoch sieht er im Menschen ein verkürztes Bild der Welt [2]), in seiner Seele einen kleinen Gott [3]). Da zweifelt er auch nicht daran, daß Gott den Menschen geschaffen um die Wahrheit zu erkennen. Die Wahrheit jedoch hat ihren Sitz in Gott und daher kann sie auch nur durch Gottes Hülfe erkannt werden. Deswegen ist auch die Erkenntniß Gottes mit unserer Selbsterkenntniß auf das engste verbunden. Wir müssen uns demüthigen und auf Gott unsere ganze Hoffnung setzen, dann werden wir auch in unserer Seele die Ähnlichkeit mit Gott finden, welche sie mehr als alles andere an sich trägt. Dazu müssen wir uns reinigen und ausleeren von allen Vorurtheilen, welche uns gegen die Wahrheit verblenden; nackt und wie eine blanke Tafel müssen wir uns Gott darstellen, dann wird seine Offenbarung in uns einziehen [4]). Die Verwandschaft dieser skeptischen Denkweise mit der mystischen Theologie

1) Ib. I, 8, 2.
2) Ib. I, 10, 2.
3) Ib. I, 9, 1.
4) Ib. I, 1, 3; II. 5, 15; traité 4, 4. Que dieu a bien creé l'homme pour cognoistre la verité, mais qu'il ne la peut cognoistre de soi, ni par aucun moyen humain et faut que dieu mesme, au sein duquel elle reside et qui en a fait venir l'envie à l'homme, la revele, comme il a fait; mais que pour se preparer à cette revelation et lui faire place, il faut auparavant renoncer et chasser toutes opinions et creances, dont l'esprit est dejà anticipé et abreuvé et le lui presenter nud et blanc et le sousmettre à lui très humblement. Discours chrestiens 1, p. 11 sq.

der frühern Jahrhunderte, welche wir schon bei Montaigne bemerkt haben, tritt hier deutlich zu Tage. Charron beruft sich ausdrücklich auf sie; in der Anerkennung der mysteriösen Höhe der Wahrheit sucht er die Beruhigung unserer Seele. Weit entfernt davon den Zweifel als eine Beunruhigung unseres Geistes zu betrachten, rühmt er ihn als die wahre Befriedigung unseres Gemüths, als die Wissenschaft der Wissenschaften, die Gewißheit der Gewißheiten in der bescheidenen Anerkennung sowohl der menschlichen Schwäche, als der mysteriösen Höhe der Wahrheit. Die, welche im Zweifel nur Unruhe erblicken, würden nur von ihrer Leidenschaft zu behaupten beunruhigt und wüßten nicht, was Wissen sei. Unsern Geist sollen wir ausleeren um Gott zu empfangen. Das ist die Unterwerfung unter einen Glauben, welchen wir ohne Zweifel anzunehmen haben; aber nur durch den Zweifel gelangen wir zu ihm; ihm dienen wir am besten, wenn wir die menschlichen Meinungen, selbst die Meinungen der religiösen Sekten von uns fern halten [1]).

Demgemäß geht die Sittenlehre Charron's zunächst darauf uns von den Übeln zu befreien, in welchen er uns verwickelt sieht. Er findet sie darin gegründet, daß wir von der Natur abgewichen sind. Wie Helmont ist er der Überzeugung, daß nur im Menschen, in der Unruhe seines Geistes, der Grund des Übels liege und seine Sünde alles Elend verschuldet habe. Sie hat die Ordnung der Welt gestört, den Zorn Gottes geweckt und

1) Traité 4, 4. Telles gens ne sçavent rien au vray et ne sçavent que c'est que sçavoir.

die natürlichen Strafen des Bösen herbeigezogen [1]. Alles außer dem Menschen folgt dem Gesetze der Natur und findet in ihm seine Beruhigung; unsere Sünde aber ist der Feind der Natur [2]. Es ist dies derselbe Zug, welcher im Jahrhundert der Reformation auf die Erbsünde alle Schwächen des Menschen wälzen, welcher Montaigne gegen die menschliche Kunst eifern ließ um das natürliche Leben zu empfelen. Die Natur hat alles wohl bestellt, ihrem Gesetze sollen wir folgen; dies Gesetz ist die Vernunft, das natürliche Licht, welches Gott jedem Menschen verliehen hat [3]. Dem Natürlichen setzt Charron das Erworbene entgegen, auf welches die Peripatetiker des Mittelalters großes Gewicht gelegt hatten; Charron betrachtet es mit Mistrauen; das Natürliche hält er für besser; es scheint zuweilen, als wollte er das Erworbene ganz verwerfen [4]. Doch werden wir sehen, daß dieß nicht sein voller Ernst ist; nur gegen gewisse Arten des Angebildeten ist sein Eifer gerichtet, in welchen er Ausartungen der ursprünglichen Natur, Sünde und Folgen der menschlichen Übertretung argwohnt.

---

1) De la sag. I, 6, 1; 16, 3; II, 5, 18; 7, 10.

2) Ib. II, 3, 6; 9; traité 2, 4. L'enemi de nature, qui est le peché.

3) De la sag. II, 3, 4 sq.; traité 2, 7. Le dernier point, mais qui guide et comprend tous les autres, — — est de jetter, sans cesse sa veue et sa pensée sur la loi de nature et tousjours la croire et suivre comme la regle première, souveraine, universelle et infallible, qu'elle est. — — C'est la raison, l'équité, la lumière naturelle, que dieu a inspiré en tout homme.

4) De la sag. II, 3, 13. Le naturel vaut mieux que l'acquis. Ib. III, 14, 13.

Zu diesen aber gehört ihm auch unsere wissenschaftliche Bildung, wie sie gegenwärtig ist. Hierauf beruht sein Skepticismus, den wir etwas genauer in seinen einzelnen Zügen betrachten müssen.

Charron ist weit davon entfernt alles Wissen des Menschen verwerfen zu wollen, vielmehr hält er das rechte Wissen hoch und rühmt besonders der moralischen Philosophie, welche er selbst betreibt, es zu hohen Ehren nach, daß sie das Wilde in unserer Natur mildere. Neben ihm gesteht er auch der Naturlehre ihren Werth zu [1]). Aber er besorgt, daß die Weise, wie wir die Wissenschaften treiben, viel Unnützes, viel Leidenschaft und Thorheit in sich aufgenommen habe. Dergleichen will er entfernt wissen. Der Wissenschaft setzt er die Weisheit entgegen. Wenn er nun bemerkt, daß viele in der Einfalt der Sitten, nur der Natur folgend ihre Beruhigung finden, kann er sich nicht davon überzeugen, daß Wissenschaft zur Weisheit nöthig sei [2]). Die Wissenschaft ist ein guter Stock; man muß ihn aber zu gebrauchen wissen, sonst schadet er nur [3]). Zu den Ausartungen der Wissenschaft zählt er aber jedes allzu feste Vertrauen auf die künstlichen Mittel der Untersuchung. Er findet unsere Fassungskraft beschränkt und möchte uns empfehlen bei den einfachsten und unmittelbarsten Überzeugungen unseres natürlichen und sittlichen Bewußtseins stehen zu bleiben. In diesem Zweck stellt er ähnliche Überlegungen an, wie Montaigne. Die Wahrheit würde uns entzücken, wir können aber ih-

1) Ib. III, 14, 22 sq.; traité 1, 6.

2) De la sag. II, 3, 6; III, 14, 15; traité 5, 1.

3) Traité 3, 1.

ren Anblick nicht ertragen. Die Wahrheit wohnt bei Gott; Gottes Wesen aber geht über unsern Verstand hinaus. Wenn auch ohne wissenschaftlichen Beweis die Stimme der Natur uns davon überzeugt, daß ein Gott ist, so müssen wir doch gestehn, daß wir ihn nicht begreifen können und nur mit Furcht dürfen wir über ihn zu reden wagen [1]. Zwar wird darauf großes Gewicht gelegt, was auch schon Montaigne hervorgehoben hatte, daß wir Gott vertrauen dürften, daß er unser Verlangen nach der Wahrheit in uns gelegt habe und daß er nicht lügen könne, daß wir daher auch von ihm die Offenbarung der Wahrheit erwarten dürften und gewiß sein könnten, daß alles wahr sei, was er durch Natur, Vernunft oder seine Propheten uns verkündet habe [2]; auch auf die Grundsätze unserer Wissenschaften würde dies auszudehnen sein, wenn es nur gewiß wäre, daß wir nicht durch falsche Grundsätze getäuscht würden [3], wenn wir nur Gottes Stimme von der Stimme unserer Leidenschaften gut genug zu unterscheiden wüßten. Aber in uns ist ein zwiespältiges Wesen; unsere verwegene Freiheit gebrauchen wir zu unserm Verderben; die Mittel, welche wir zu unserm Unterricht anwenden, bieten uns keine Sicherheit dar. Bei der Betrachtung der einzelnen Fähigkeiten, welche uns für die Erkenntniß beiwohnen, geht nun Charron noch einen Schritt weiter; er findet nicht

---

1) Les trois verités I, 5; 10 p. 41; de la sag. I, 4, 9; 7, 2; II, 5, 19; epistre p. 232; discours chrestiens I. p. 11.

2) De la sag. I, 7, 9. Dieu — — seul est à croire en ce qu'il dit, parcequ'il le dit. Traité 4, 4.

3) De la sag. I, 7, 9.

allein, daß unser Erkennen beschränkt ist, sondern auch daß ihm ein Zwiespalt beiwohnt, welcher uns nicht zur Ruhe gelangen läßt. Unsere Mittel zum Erkennen beruhen auf unserer Vernunft und auf der Erfahrung, wie sie durch unsere Sinne gewonnen wird; beide aber sind dem Truge unterworfen [1]). Was die Sinne betrifft, so wiederholt zwar Charron den Satz des Montaigne, daß sie der Anfang und das Ende der menschlichen Wissenschaft sind [2]); aber er findet die Erfahrung doch noch weit schwächer als die Vernunft und setzt alle die Seelenentwicklungen, welche an das Sinnliche sich anschließen, weit herab unter die geistigen Thätigkeiten der Vernunft und des Verstandes. Vom Gedächtniß hält er wenig. Auf ihm beruht der größte Theil der schlechten Gelehrsamkeit, mit welcher wir in der schlechten Erziehung erfüllt werden, die Massen der Überlieferungen, welche uns mit Vorurtheilen erfüllen. Eben so wenig scheint ihm die Einbildungskraft zu taugen; sie ist die Mutter der Meinungen; sie zeigt uns die Gegenstände nicht wie sie sind. Beide Gedächtniß und Einbildungskraft stehen dem Verstande nach, welcher die beste Seelenkraft ist [3]). Aber leider unser Verstand ist nicht unabhängig von den Sinnen, dem Gedächtniß und der Einbildungskraft. Da be-

---

1) Ib. I, 4, 9.

2) Ib. I, 12, 1.

3) Ib. I, 15, 8. Par l'avis de tous les sages, l'entendement est le premier, la plus excellente et principale piece du harnois. Si elle joue bien, tout va bien et l'homme est sage, et au contraire, si elle se mécompte, tout va de travers; en second lieu est l'imagination; la memoire est la derniere. Ib. I, 18; 19.

trügen sich Sinn und Geist gegenseitig [1]). Wie bei Montaigne, wie bei den Italienischen Peripatetikern, so bei Charron herscht der Gedanke an die unauflösliche Verbindung zwischen Körper und Geist. Zwar die Hoffnung auf die Unsterblichkeit unserer Seele hat er nicht aufgegeben; der Weise soll den Tod verachten können in der Hoffnung auf ein besseres Leben und den Tag seines Todes als seinen Meistertag ansehn [2]); aber hier unten wenigstens sind wir mit unserm Leibe auf das engste verbunden; er ist unser Werkzeug und unsere Seele kann ohne ein solches nicht sein. Wie nun ein tüchtiger Arbeiter seine Werkzeuge zu handhaben wissen muß, so sollen wir auch unsern Leib in unsere Gewalt zu bringen suchen; wir sollen ihn nicht tyrannisiren, aber uns doch als Herrn desselben betrachten. Wenn wir ihn nur verständig zu beherschen wüßten [3]). Nur in zu dogmatischer Weise setzt uns Charron diese Gemeinschaft unseres Geistes mit dem Körper auseinander. Er schließt sich der Platonischen Lehrweise an, welche den Geist und den Körper durch die Seele verbindet; die Seele betrachtet er als den Sitz des heftigen Begehrens und weil sie nicht ohne

1) Ib. I, 12, 6.

2) Ib. I, 15, 15; weitläuftig ist er darüber ib. II, 11, wo auch §. 18 der Selbstmord getadelt wird.

3) Ib. I, 9, 1; III, 6, 8. La nature nous a donné le corps comme instrument necessaire à la vie; il faut que l'esprit, comme le principal, prenne la tutelle du corps. — — Il lui doit donc du soin et non du service; il le doit traiter comme seigneur et non comme tyran, — — lui monstrant qu'il ne vit pas pour lui, mais qu'il ne peut vivre ici bas sans lui.

Organ sein kann, sucht er ihren Sitz im Gehirne; sie wird dadurch abhängig vom Temperamente des Gehirns und in den Streit gezogen, welchen die verschiedenen physischen Eigenschaften der Bestandtheile des Gehirns untereinander führen [1]). Hierdurch ist die Seele gehindert ihre natürliche Weisheit zu üben; das Temperament des Gehirns hindert sie [2]). Aber noch viel schlimmer ist es, daß auch unser Geist mit unserm Leibe nicht friedlich leben kann. Unser Geist trachtet nach Gott, unser Fleisch nach der Materie, in welcher Charron noch immer das Böse wittert. Die Seele ist wie ein kleiner Gott, der Körper ist wie ein Düngerhaufen und eine Pest. Beide können nicht ohne einander sein und doch ist zwischen ihnen ein beständiger Streit [3]). Mit einem solchen Hader in der Zusammensetzung unserer Natur verträgt sich nun gewiß die Ruhe der Seele nicht, welche wir suchen sollen und unter welcher auch die Sicherheit unserer Gedanken gedeihen könnte. Deswegen hält Charron das Streben nach sicherer Wissenschaft für vergeblich. Er scheint aber auch in der Schilderung dieses Haders vergessen zu haben, daß alles in der Natur friedlich geordnet sein sollte.

Bei einer solchen Beschaffenheit unseres Innern würde es Vermessenheit sein, wenn wir unsern Meinungen ver-

---

1) Ib. I, 9, 2; 10, 2; 15, 2 sqq.

2) Ib. I, 15, 11 sq.

3) Ib. I, 9, 1. L'ame est comme un petit dieu, le corps comme un fumier et une peste. Ib. 2. L'esprit, — — l'image de la divinité, — — ne respire que le bien et le ciel, où il tend tousjours; la chaire au contraire — — tend tousjours au mal et à la matiere.

trauen wollten. Aus der Meinung entspringt die Leidenschaft und in der Leidenschaft ist alles Übel gegründet [1]. Die Meinung ist er geneigt für etwas Angebildetes zu halten, die Leidenschaft aber für ein inneres Übel unserer Seele [2]. Von diesen Übeln sieht er unsere Seele erfüllt und bittet daher Gott ihn gegen sich selbst zu schützen. Die thörige Selbstliebe und Selbstgenügsamkeit scheint ihm unser bitterster Feind [3]. Freiheit von Meinung und Leidenschaft ist nun die Predigt seiner Sittenlehre [4]. In diesem Sinn sieht er in jedem starren Festhalten an Grundsätzen eine Übertreibung der Leidenschaft; selbst die Übertreibung der Selbstaufopferung, des energischen Willens, verdammt er [5], obgleich er sonst gegen jede Selbstsucht eifert und die Stärke des Geistes als die Summe der Tugend verehrt. Die Freiheit unseres Verstandes sollen wir gegen das Vorurtheil der Meinungen, die Freiheit unseres Willens gegen die Herrschaft der Leidenschaften vertheidigen [6].

Um die Freiheit unseres Verstandes zu gewinnen, empfielt er einen Geist, welcher der allgemeinen Betrachtung sich zuwendet (esprit universel). Wir sollen uns nicht fangen lassen durch die Meinungen der Menschen über Gutes und Böses, welche nach Landessitte verschieden sind, welche oft dem Natürlichen und Bessern wider-

1) Ib. I, 20, 4.
2) Ib. II, 1, 1; II, 12.
3) Ib. II, 1, 11. O dieu, garde moi de moi.
4) Ib. II, 13; traité 2, 3.
5) De la sag. II, 2, 7.
6) Ib. II, 2.

streiten. Wir sollen als Bürger der Welt uns betrachten, ein Bild unserer Mutter Natur in ihrer ganzen Majestät in uns darstellen [1]). Zu dem Kreise der einzelnen Vorschriften, welche er in diesem Sinn giebt, gehören auch die Stellen, welche den Theologen Anstoß gegeben haben, weil sie das Schwankende in den religiösen Meinungen hervorheben. Auf die Äußerlichkeiten der Religion und die mit ihnen verknüpften Meinungen legt Charron nicht mehr Gewicht als auf die verschiedenen Sitten der Völker. Dadurch will er aber die Ehrfurcht vor der Offenbarung nicht antasten, so wie er auch den Sitten der Völker seinen Gehorsam vorbehält. Er nimmt beide ausdrücklich aus, wenn er die Freiheit des Verstandes behauptet [2]). Nur kann er sich davon nicht zurückhalten zu befürchten, daß in alle unsere menschlichen Einrichtungen auch etwas Böses sich einmischen dürfte. Wir sind krank; wir bedürfen der Heilmittel; zu ihnen gehören Sitten und Religion; es wird Entschuldigung finden, wenn solche Heilmittel auch etwas an sich Böses und Schädliches gebrauchen [3]). Seiner praktischen Richtung

1) Ib. II, 2, 5. Le vrai moyen d'obtenir — — cette belle liberté de jugement, — — c'est d'avoir un esprit universel. — — Estre citoyen du monde. — — Il faut presenter comme en un tableau cette grande image de nostre mere nature en son entiere majesté.

2) Ib. II, 2, 1.

3) Ib. I, 4, 6. — Comme si pour estre bon, il falloit estre un peu mechant. Et ceci se voit non seulement en faict de la police et de la justice, mais encore en la religion, qui montre bien, que toute la conduite humaine est bastie et faite de pieces maladives.

nach bringt Charron auf die Freiheit des Willens noch mehr als des Verstandes. Wie sehr er auch die verwegene Freiheit, welche dem Zufall sich überläßt, für gefährlich hält, die Freiheit des Willens ist ihm doch das Höchste, was wir besitzen. In ihr erblickt er in der That alles, was wahrhaft unser ist und uns nicht genommen werden kann [1]. Diese Freiheit zu bewahren schärfen alle seine Regeln ein.

Von einem Manne, welcher von der Lage der menschlichen Dinge mehr Böses fürchtet, als Gutes hofft, muß man erwarten, daß er vorherschend verneinende Vorschriften für das Leben geben werde. Dem widerspricht Charron's Sittenlehre nicht. Die Ermahnungen, uns der Meinungen und der Leidenschaft zu entschlagen, nehmen den breitesten Raum in seiner Weisheit ein. Doch bleibt er bei ihnen nicht stehen. Die Summe der Tugend faßt er in den Begriff der Rechtschaffenheit (prud'hommie, probité) zusammen. Sie besteht ihm darin, daß wir der Natur oder, was dasselbe ist, der Vernunft folgen [2]. Hierin sieht er die Gesundheit der Seele [3]. Die Regel der Rechtschaffenheit, das Gesetz der Natur, die allgemeine Vernunft, sieht Charron auch als das Gesetz Gottes an, welches in dem Innern eines jeden mit unverlöschlichen Zügen geschrieben sei. Alle gute Gesetze sind nur

1) Ib. I, 19, 1. La volonté — — seule est vraiment nostre et en nostre puissance, tout le reste — — nous peut estre osté, alteré et troublé par mille accidens et non la volonté.

2) Ib. II, 3, 10. Voici donc la vraie prud'hommie (fondement de sagesse) suivre nature, c'est à dire la raison.

3) Ib. I, 11, 1.

ein Ausfluß dieses obersten Gesetzes [1]. Die Rechtschaffenheit geht die gerade Bahn ihrer Regel, ohne anderes zu beachten als die innere Stimme, ohne viel Wesens von sich zu machen, sich selbst vertrauend. Dem Gesetze der Rechtschaffenheit gegenüber sollen wir keine Rücksicht auf Lohn nehmen, nicht einmal auf den Lohn, welchen die Religion uns verheißt. Denn die Religion ist nur etwas Späteres, welches erst im gesellschaftlichen Leben uns zuwächst; das Gesetz der Natur ist dagegen das erste und gebietet uns ohne alle Rücksicht. Jede Tugend, welche nur aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn das Gute will, ist nicht wahre Tugend; sie ist schwach, sklavisch und verächtlich. Die Religion selbst erkennt dies an; nur den Schwachen und Anfängern in der Weisheit kommt sie durch Lockungen entgegen, erblickt aber nicht in der eigennützigen Tugend die vollkommene Güte [2].

So wie aber Charron überall ein Doppeltes in unserer Natur, das Allgemeine und das Besondere, beachtet und ehrt, so schließen seine Vorschriften an die allgemeine Regel der Natur auch die Regel unserer besondern Natur an. Wenn auch nicht für alle natürliche Dinge, so doch für den Menschen behauptet Charron das Gesetz des Ununterscheidbaren. Er rechnet es zu den Werken der Vorsehung, daß sie Ordnung in die menschliche Gesellschaft gebracht habe, indem sie jeden Menschen von jedem andern verschieden machte [3]. So hat jeder seine Eigen-

1) Ib. II, 3, 4; traité 2, 6; 7.
2) De la sag. II, 5, 29; traité 4, 5.
3) Les trois verités I, 9 p. 37.

thümlichkeit, seine eigene Natur; dieser soll er folgen; gegen sie anzustreben würde nur Thorheit und Vermessenheit sein; es würde heißen Gott versuchen. Jeder soll sich an sich selbst halten; soll wissen sich selbst zu leben, sich getreu zu bleiben [1]). Deswegen legt Charron auf die Wahl des Berufs das größte Gewicht. Er fordert von uns, daß wir unsere Natur erkennen, wozu sie sich eignet, und ihr gemäß eine bestimmte Laufbahn einschlagen, welche wir im Gange unseres Lebens mit Erfolg und in treuer Anhänglichkeit an unsern Beruf verfolgen können [2]). Charron hatte selbst in der Wahl seines Berufs geschwankt; um so wichtiger mochte dieser Punkt ihm scheinen, welcher von den allgemeinen Grundsätzen seiner Sittenlehre ihm deutlich vorgeschrieben war.

Das allgemeine Gesetz der Natur zieht uns aber an die Ordnung der übrigen Welt heran, weil unsere Eigenthümlichkeit nur für diese Ordnung bestimmt ist [3]). Hierbei bedenkt nun Charron hauptsächlich unsere Pflichten gegen die menschliche Gemeinschaft. An sie verweist uns der Beruf, welchen wir wählen sollen. Wir sollen da von Selbstsucht frei leben, doch ohne uns selbst zu opfern;

---

1) De la sag. II, 3, 4; 4, 3. Car aller contre son naturel, c'est tenter dieu, cracher contre le ciel etc. Ib. III, 6, 2 sq. sçavoir estre à soi; se tenir à soi.

2) Ib. II, 4, 1. Se dresser et former à un certain et assuré train de vivre, prendre une vocation, à la quelle l'on soit propre. Ib. 2. C'est donc une affaire de grand poids, que ce choix etc.

3) Ib. II, 3, 4. La raison universelle, — — par la quelle l'on agit selon dieu, selon soi, selon nature, selon l'ordre et la police universelle du monde.

unsere Freiheit muß sich mit den Pflichten für die Gesellschaft, welcher wir angehören, vereinigen lassen [1]). Hier hat nun eine nach Freiheit ringende Seele, wie sie in Charron lebt, die härtesten Kämpfe zu bestehn. In seiner frischen Natur jedoch, welche den Scherz und die Freudigkeit des Lebens liebt, schlägt er die Sorgen über diese Dinge hinter sich. Er vertraut Gott und der Natur, welche uns leitet, wenn er auch ihre weisen Absichten in so manchen Dingen, zu welchen wir uns gezwungen sehen, nicht zu erkennen vermag. In diesem Sinne wird man ihn eher zu nachgiebig als zu starr gegen den Lauf des Lebens finden. Die menschliche Natur verträgt nun einmal die wahre Gerechtigkeit nicht [2]). Zu den Zügen der Weisheit gehört es, daß sie der Nothwendigkeit nachzugeben weiß [3]). So kommt in seinen Vorschriften über die Politik manches Bedenkliche vor. Verstellung, welche dem Privatmann nicht erlaubt sein würde, wird doch dem Fürsten gestattet; was gegen Freunde nicht geübt werden darf, ist doch gegen die Feinde nicht verboten [4]). Charron, welcher gegen Lüge und Vorurtheil sonst unerbittlich ankämpft, kann es doch zugeben, daß man in der Politik aus Liebe zum innern Frieden sogar sich etwas betrügen lasse. Tyrannei zu ertragen sei besser als Aufruhr [5]). Man sieht, daß er in Zeiten des Bürgerkrieges einen gründlichen Abscheu gegen seine Gräuel eingesogen

1) Ib. II, 2, 7; traité 2, 6.
2) De la sag. III, 5, 5.
3) Ib. I, 36, 1.
4) Ib. III, 2, 6; 8.
5) Ib. III, 4 unter X, 2 unter XI.

hat. Am härtesten aber tritt der bedenkliche Streit zwischen seinem Streben nach Freiheit und seiner Unterwerfung unter eine unbekannte und unerforschliche Nothwendigkeit hervor, wenn er das Verhalten des Weisen gegen Gesetz, Sitte und Religion schildert. Er zweifelt nicht daran, daß die Religion der beste Theil der Rechtschaffenheit sei; unter den besondern Regeln für unser Leben stellt er oben an, daß Religion und Frömmigkeit den ersten Rang unter unsern Pflichten einnehmen [1]. Aber sollte es Religion sein dem Aberglauben zu dienen? Charron in seiner Unterwürfigkeit gegen das allgemeine Gesetz muthet uns doch auch diese härteste Pflicht zu. Seine Religion ist ganz innerliches Gefül; äußere Gebräuche und theologische Forschungen über das, was doch unerforschlich ist, hält er für gleichgültig, wenn nicht für Thorheit [2]. Doch darf der Weise auch diesen Dingen sich nicht entziehen; er muß den Landessitten und Landesgesetzen folgen und darf in keiner Art den Sonderling spielen. Wie Montaigne empfielt Charron den Gesetzen und Gebräuchen des Landes zu folgen, nicht weil sie vernünftig, sondern weil sie gebräuchlich sind. Da scheut er die Neuerungen, die Anmaßung der Menschen, welche die Welt bessern wollen; sogar was der Vernunft und dem Naturgesetze widerstrebt, sollen wir aus Gehorsam gegen das Gesetz und den Gebrauch des Landes thun. Wohin rettet nun der Weise seine Freiheit? Sie bleibt ungefährdet, indem er doch seinen Gedanken die Prüfung der Sitten und Ge-

1) Ib. II, 5; traité 2, 6.
2) De la sag. II, 5, 14.

bräuche erlaubt und wärend er äußerlich Gehorsam leistet, innerlich ganz anders denkt. Denn das Äußere gehört dem Gemeinwesen, unsere Gedanken aber gehören uns. Das Bedenkliche dieser Vorschriften, welche Äußeres und Inneres in Zwiespalt setzen, bemerkt Charron selbst, indem er hinzusetzt, so sei nun einmal die Welt beschaffen [1]). Auch in dieser Wendung der Gedanken verkündet sich die Neigung der Zeit das geistige Leben in sich zurückzuziehen und das Äußere seinen eigenen Gesetzen zu überlassen. Das ist die Selbsterkenntniß, in welcher Charron die Ruhe seiner Seele und das höchste Gut sucht [2]).

Man wird nun wohl nicht verkennen, daß es eine dualistische Ansicht ist, welche die Schwankungen in Charron's Lehren hervorruft. So wie er von theoretischer Seite die Überzeugung hegt, daß Fleisch und Geist weder ohne einander leben, noch mit einander sich versöhnen

---

1) Ib. II, 8, 7. Garder et observer de parole et de fait les loix et coustumes — — simplement pour ce que sont loix et coustumes. — — C'est le fondement mystique de leur autorité. — — Il arrivera quelquefois, que nous ferons par une seconde, particuliere et municipale obligation — — ce qui est contre la premiere et plus ancienne, c'est à dire la nature et raison universelle; mais nous lui satisfaisons tenant notre jugement et nos opinions saines et justes selon elle. Car aussi nous n'avons rien nostre et de quoi nous puissions librement disposer que de celà. Le monde n'a que faire de nos persées, mais le dehors est engagé au public et lui en devons rendre compte; ainsi souvent nous ferons justement ce que justement nous n'approuvons pas. Il n'y a remede, le monde est ainsi fait.

2) Ib. II, 12.

können, so schildert er auch von praktischer Seite das weltliche und das geistige Leben als in Zwietracht mit einander stehend. Dem erstern kann er nicht Unrecht geben; denn unser Äußeres ist unsern Nebenmenschen und der sittlichen Gesellschaft verbunden. Daher empfielt er uns auch die äußern Güter zwar nicht zu lieben, aber sie doch zu achten und als Mittel zu schätzen, deren Verlust nur im Frieden unserer Seele uns nicht stören soll [1]; ja seine Lebensregeln nähern sich zuweilen den Klugheitslehren eines Epikur [2]. Aber alsdann findet er auch wieder das weltliche Leben in Streit mit dem Gewissen und mit den heiligsten Vorschriften der Natur und empfielt uns die Freiheit unserer Seele zu bewahren, indem wir uns in das Heiligthum unseres Innern zurückziehn. Eine gänzliche Unversönlichkeit beider Arten des Lebens will er nun wohl nicht behaupten; aber es ist doch nur ein mystischer Hintergrund, auf welchem er ihre Vereinigung wie in einer Ahndung erblickt. Auf ihn weist das Mystische hin, welches er in den Sitten und Gesetzen der Völker findet, so wie die mysteriöse Höhe der Wahrheit, welche er unserer angemaßten Wissenschaft entgegensetzt.

Auf diesen mystischen Hintergrund bezieht sich denn natürlich auch seine Hoffnung auf die höchste Vollendung unserer Tugend. Unter den tugendhaften Menschen, welche nur sparsam gesät sind, unterscheidet er drei Arten. Einige sind von Natur gut; durch ihre Geburt, ihr Temperament, ihre erste Erziehung werden sie in einer leichten Weise auf den rechten Weg geführt. Mühsamer wird

1) Ib. III, 6, 9.
2) Ib. III, 38, 1; 6.

es andern, welche eine solche gute Natur nicht empfangen haben; aber die Freiheit des Willens achtet Charron hoch genug um von ihr zu erwarten, daß sie selbst das natürliche Temperament überwinden könne; durch Philosophie sollen die von Natur weniger Begünstigten zur Rechtschaffenheit gelangen. Beide Arten der Tugendhaften haben jedoch noch nicht die höchste Vollkommenheit erreicht, welche dem Menschen möglich ist. Natur und Vernunft müssen sich vereinigen um das Beste hervorzubringen; die Tugend durch eine lange Übung gestärkt muß zur Natur werden, so daß sie ohne Anstrengung des freien Willen sich in Thätigkeit setzt: erst alsdann gelange der Mensch zu wahrer Weisheit [1]). Aber nur durch göttliche Hülfe, meint Charron, könnte dies erreicht werden. Seine Äußerungen über die Weise, wie Gott im Menschen wirkt, sind freilich schwankend. Zuweilen scheint er anzunehmen, daß wir den natürlichen Gesetzen aus eigenen Kräften folgen können und daß dies der rechte Weg sei uns zum Empfang der göttlichen Gnade vorzubereiten [2]). Dies stimmt mit seiner Unterscheidung der beiden ersten Arten der tugendhaften Menschen; in diesem Sinne behauptet er auch die Freiheit des menschlichen Willens als eine natürliche Gabe, welche von dessen Wesen nicht getrennt werden könne [3]). Aber von der andern Seite findet er auch, daß schon zum Leben nach dem Naturgesetze eine besondere Verleihung der göttlichen Gnade gehöre [4]).

---

1) Ib. II, 3, 11 sq.
2) Traité 2, 9.
3) Les trois verités I, 11 p. 58.
4) Traité 2, 9.

Gott hat sich die Seinigen erwählt ohne allen weitern Grund [1]. Sein verborgener Wille ist hierin wirksam, den zu kennen und zur Richtschnur unseres Lebens zu machen uns nicht obliegt; wir können ihn nur verehren [2]. Wir werden hierdurch auf eine Gnade Gottes verwiesen, von welcher Charron nicht viel gesprochen wissen will, wie er überhaupt von Gott nur mit Furcht redet. Doch nur von ihr erwartet er die Vollendung unserer Natur, zu welcher das Gesetz der Natur nicht ausreicht [3].

So zeichnet sich sein Skepticismus auf einem mystischen Hintergrunde ab. Wie verständig auch die praktischen Regeln sind, welche er uns giebt, sie schließen doch die Wissenschaft zwar nicht völlig aus, aber lassen sie in ihrer Strenge als etwas überflüssiges und unmögliches fallen. Sie muß sich bequemen den praktischen Meinungen sich anzuschließen, weil wir als unfähig angesehn werden die geheimnißvolle Höhe der Wahrheit zu fassen. Aber darin unterscheidet sich Charron von den Mystikern der ältern und von den Theosophen seiner Zeit, daß er es aufgiebt diese Tiefen der Wahrheit in irgend einem geheimen Wege zu erforschen, daß er dagegen dem praktischen Wege sich zuwendet und uns antreibt in sittlicher Übung den offenbaren Willen Gottes zu unserer Richtschnur zu machen. Er weiß, daß hier Geheimnisse liegen; aber nur in Verehrung, in Furcht und Scheu gedenkt er ihrer, uns vor Anmaßung warnend und zur Bescheidenheit in unserm Urtheil ermahnend. An die Natur und

1) Discours chrestiens 6 p. 50.
2) Ib. 9 p. 74; les trois ver. I, 11 p. 61.
3) Traité 4, 6.

die allgemeine Vernunft, welche in uns in besonderer Weise ihre Gestalt erhalten hat, sollen wir uns halten, der Welt, wie sie vorliegt, uns anschließen, unseren Verhältnissen, den Sitten und Gesetzen unseres Landes gehorsam sein, selbst wenn sie von menschlicher Thorheit nicht frei wären; das übrige sollen wir Gott überlassen. So wendet er ohne Zögern der Richtung der neuern Zeit sich zu, aber noch in skeptischer Weise, weil ihm das Praktische mehr gilt als die Wissenschaft, weil er unsere Kräfte der Größe unserer Wünsche nicht für gewachsen hält. Er weist uns daher zuerst darauf an uns selbst zu erkennen; da würden wir unsere Schwäche gewahr werden. Wir würden da ein Doppeltes, Geist und Körper, in uns erkennen; in dem Zwiespalte dieser doppelten Natur sieht er unser Schwanken gegründet. Wir sollten dem Geiste, unserm bessern Theil, Folge leisten; aber der Geist ist vom Fleische abhängig; indem wir unsere Pflichten erfüllen, dürfen wir uns dem leiblichen Leben nicht entziehn, obwohl es uns zum Bösen verlockt. Über dies doppelte Princip weiß uns Charron nicht zu erheben. Das Weltliche streitet in uns mit dem Göttlichen; es ist wohl nothwendig so; Gott hat uns trotz seiner unendlichen Güte und Macht nicht zu Göttern machen können... So wie nun dieser Skepticismus es ablehnt die Grundsätze der Wissenschaft zu erforschen und in die Gründe der Natur einzudringen, so giebt er auch der Nothwendigkeit nach uns den äußern Gebräuchen zu fügen und stellt eine Untersuchung derselben nur zu dem Zwecke an das Trügliche und Unsichere in ihnen nachzuweisen. Unsere Forschung weist er zwar auf Natur und

weltliches Leben an, bleibt aber an den Pforten der Wissenschaft stehen.

3. Franz Sanchez.

Bei Montaigne und Charron finden wir doch die wissenschaftlichen Beweggründe des Zweifels, welcher in dieser Zeit um sich griff, nur nebenbei entwickelt; will man sie in ihrer Wurzel kennen lernen, so muß man sie bei Sanchez aufsuchen.

Franz Sanchez wurde 1562 zu Bracara in Portugal geboren. Sein Vater war ein angesehener Arzt, wie eine Sage geht, von jüdischer Abstammung; man weiß die Ursache nicht, welche ihn veranlaßte nach Bordeaux überzusiedeln, wo sein Sohn Franz unter denselben Einflüssen aufwuchs, unter welchen Montaigne und Charron ihren Skepticismus ausgebildet hatten. Nachdem dieser seine erste wissenschaftliche Bildung erhalten, ging er nach Italien, wo er um in den Wissenschaften sich zu vervollkommnen mehrere Jahre verweilte. Schon 1586 wurde er Doctor und Professor der Medicin zu Montpellier. Die bürgerlichen Unruhen aber vertrieben ihn von hier und einige Zeit scheint verflossen zu sein, ehe er zu Toulouse wieder einen festen Sitz fand. Er wurde hier zuerst einem Krankenhause vorgesetzt, dann Professor der Philosophie und zuletzt auch der Medicin. In diesen Ämtern lebte er als Arzt sehr geschätzt und im Rufe eines frommen und rechtschaffenen Wandels bis 1632, dem Jahre seines Todes. Seine medicinischen und philosophischen Schriften kamen größtentheils erst nach seinem

Tode heraus [1]). Doch war seine skeptische Hauptschrift schon früher erschienen [2]).

Sanchez hatte von Jugend an mit der Untersuchung der Natur sich beschäftigt; er hatte ihr sehr im Einzelnen seinen Fleiß gewidmet und namentlich die Anatomie des menschlichen Körpers genau studirt. Auch die gelehrten Hülfsmittel für diese Untersuchungen waren ihm genau bekannt. Sein Amt verpflichtete ihm die Schriften des Aristoteles auszulegen [3]). Aber er fand, daß die Naturforschung seiner Zeit auf falschem Wege sei und daß besonders das Ansehn des Aristoteles ihr Schaden thue. Da bricht der Unmuth seiner Seele sich Bahn und seine freimüthige und scharfe Zunge hält keinen der Vorwürfe zurück, welche einem blinden Führer der Blinden gemacht werden können [4]). Nicht ohne Spott über sich selbst verspottet er die Ausleger des Aristoteles. Das gelehrte Treiben seiner Zeit befriedigt ihn nicht. Die gelehrte

---

1) Franc. Sanchez opera medica. His juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles. Tolosae Tect. 1636. 4. Ich citire seine philosophischen Schriften, Fr. Sanchez tractatus philosophici. Roterod. 1649. 12.

2) Sie führt den Titel quod nihil scitur und soll schon 1581 zu Lyon erschienen sein. Dies ist jedoch unwahrscheinlich; er war damals erst 19 Jahre alt. In ihrer gegenwärtigen Gestalt wenigstens ist sie keine Jugendschrift. In seinen Schriften werden Werke erwähnt, welche philosophische Untersuchungen zu versprechen scheinen, so ein tractatus de anima (de longit. et brev. vitae 7 p. 353) und examen rerum gegen den Fracastorius (ib. 8 p. 357; 11 sq.); sie scheinen verloren zu sein.

3) In libr. Arist. physiogn. comm. p. 296.

4) Vergl. quod nihil scitur praef. p. 8 sq; p. 48 sq. Ubique vagus, confusus, inconstans. De long. et brev. vitae 1.

Erziehung gewöhnt an Vorurtheile; statt an die Natur sich zu halten um die Natur zu erkennen, hält man sich an Bücher [1]). Die Schwierigkeiten verhehlt man; wer seinen Zweifel bekennt, wird verspottet; aus Selbstsucht wollen die Unwissenden gelehrt erscheinen. Er möchte lieber schweigen und einer ruhigen Betrachtung sich ergeben; aber sein Amt zwingt ihn zu reden. Die unsinnigen Hypothesen, welche man mit Selbstvertrauen vorbringt, kann er nicht mit Geduld anhören [2]). Er schildert sich selbst, wie seine gelehrten Forschungen ihn mit Ekel erfüllen, wie er seine Gesundheit über sie verloren hat, ohne welche doch kein Werk gelingt, ohne welche auch kein gesundes Denken möglich ist, wie er zornig seine Bücher zur Seite wirft, seine Studirstube flieht, aber doch sich selbst nicht entfliehen kann [3]). Darum giebt er sein Forschen nicht auf; die Sorge um sein Wissen quält ihn; aber durch den Zweifel hindurch muß die Wissenschaft gewonnen werden. Es ist schon ein Fortschritt zu wissen, daß man nicht weiß. Seinen Zweifel trägt er nun offen zur Schau. Allen seinen Schriften, auch denen, welche sehr positive Lehren, seine Erfahrungen in der Medicin, Untersuchungen über die Erscheinungen der Natur und Versuche sie zu erklären uns vorlegen, fügt er zum Schlusse sein Was? hinzu. Eine Erkenntniß der Natur zu finden hat er darum nicht aufgegeben. Es ist nun einmal der menschlichen Natur gemäß die Wahrheit zu suchen; auch er

1) Quod nih. sc. p. 144 sqq.

2) De divinatione per somnum p. 183 sqq. Gegen den Cardanus.

3) Quod nih. sc. p. 69.

kann diesem Triebe nicht widerstehn; aber er will sie in menschlicher Weise suchen, der menschlichen und seiner eigenen Schwachheit eingedenk. Er hält sie zuerst sich vor und vergleicht sie mit der unendlichen Aufgabe der Wissenschaft. Darin besteht sein Skepticismus [1]. Er betrachtet ihn nur als die erste Stufe in der Erkenntniß der Wahrheit und ist auch weit davon entfernt zu behaupten, daß wir auf ihr stehen bleiben müßten; vielmehr verspricht er in seiner skeptischen Abhandlung Bücher der Natur [2], in welchen er unstreitig die Ergebnisse seiner Forschungen auseinandersetzen wollte, und eine andere Schrift, welche die rechte Methode des Forschens lehren sollte [3]. Diese Schriften sind nicht erschienen; aber auch seine vorhandenen Schriften deuten an, was sie enthalten sollten. Sein Zweifel soll nur zum Selbstdenken ermahnen [4].

Ehe wir seine skeptischen Betrachtungen in das Auge fassen, müssen wir noch einen Punkt erwähnen, auf welchen dieselben sich öfters beziehen. Wenn Sanchez auch als Mediciner die Natur zu erforschen sucht, ist er doch nicht der Meinung, daß es nichts Höheres als die Natur gebe. Er ist vielmehr davon überzeugt, daß die Grundsätze der Medicin in der Philosophie beruhn [5] und daß die Naturwissenschaft auf den Zusammenhang aller Wissenschaften uns hinweist. Was ist dies für ein thö-

---

1) Ib. praef. p. 5 sqq.
2) Ib. p. 39.
3) Ib. p. 182.
4) Ein von ihm öfters wiederholter Spruch ist: quae docentur, non plus habent virium, quam ab eo, qui docetur, accipiunt.
5) Ib. praef. p. 11.

riger Streit um die Grenzen der verschiedenen Lehrfächer. Die Wissenschaft ist keine Sache des Gedächtnisses, welche nur verschiedene Kreise der eingesammelten Kenntnisse zusammenzubringen oder nebeneinanderzustellen hätte [1]). Die Wahrheit, welche wir suchen, ist nur eine; die Grundsätze der Wissenschaft erstrecken sich über alles; nur weil wir alles zu umfassen uns unfähig finden, zerpflücken wir die Wissenschaften und zerstreuen das, was zusammengehört. Daraus entspringt jedoch nur unsere Unwissenheit. Unsere menschlichen Wissenschaften sind Bruchstücke; unsere Weisheit ist Thorheit bei Gott [2]). Durch diesen Zusammenhang aller Wahrheiten wird Sanchez auf Gott als den allgemeinen Grund aller Wahrheit geführt. Um etwas recht zu erkennen, müßte man es geschaffen haben; daher kann nur Gott, der Schöpfer aller Dinge, alles recht erkennen; zum Schaffen Gottes gehört sein Erkennen [3]). Der Zweifel, welchen Sanchez hegt, stützt sich auch darauf, daß die Grundsätze der Wissenschaften, die Begriffserklärungen, von welchen aller Beweis ausgeht, nicht bewiesen werden können, daß wir ihnen vielmehr glauben müssen [4]); dem Glauben aber fügt Sanchez die

1) Ib. p. 38 sqq.; 44.

2) Ib. p. 54 sqq. Cum omnia quisque amplecti non posset, hinc sibi partem hanc elegit, ille aliam discerpsit. Hinc nihil scitur. Ib. p. 60 sq.; p. 65. Una solum scientia est, aut esset, si haberi posset in natura rerum, non plures, qua omnes res perfecte cognoscerentur, quando una sine aliis omnibus perfecte cognosci non potest.

3) Ib. 103. Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit. Nec deus creare potuisset nec creata regere, quae non perfecte praecognovisset. Ib. p. 134.

4) Ib p. 34; 53.

Hoffnung und die Liebe zu, wenn er seinen Geist gegen die Furcht vor dem Nichts waffnen will [1]). Genug wir sehen, daß er eine Wahrheit annimmt, ihr glaubt, auf sie hofft, welche weit über die einzelnen Dinge der Natur sich erhebt. In seiner Schrift über Länge und Kürze des Lebens, welche unter seinen philosophischen Schriften am meisten dogmatisch gehalten ist, erklärt er sich auf das entschiedenste dafür, daß wir alles Natürliche auf eine letzte übernatürliche Ursache zurückführen müssen, auf einen durchaus unabhängigen Willen Gottes, welcher durch kein Naturgesetz gebunden ist, sondern der Natur, seiner Magd, ihre Ordnung vorschreibt. Möchte man ihn deswegen einen Unwissenden, einen gemeinen Handwerker nennen, er bleibt bei seiner Behauptung. Freilich kann ein jeder unwissende Mensch sagen, daß Gott die Ursache sei, aber auch der gelehrte Naturforscher ist zuletzt dazu genöthigt. Aristoteles giebt mit Recht die Vorschrift, daß wir nicht in das Unendliche zurückgehn sollen; der heidnische Philosoph nimmt nur die Natur als die letzte Ursache an; die christliche Philosophie, zu welcher Sanchez sich bekennt, führt die Natur auf Gottes Willen zurück. Du sagst, das ist die Zuflucht des Unwissenden; allerdings; aber nicht minder des Philosophen; der letztere unterscheidet sich von dem ersten nur darin, daß er weiß, warum er zu diesem Meere des Unendlichen, aus welchem alles fließt, auch in der Aufsuchung der Ursachen zuletzt seine Zuflucht nimmt, und daß er nicht in einem Sprunge zur letzten Ursache sich flüchtet, sondern nur wie durch Stufen

---

1) Ib. p. 486.

durch die mittlern Ursachen zu ihr emporsteigt [1]. Wir finden also bei ihm dieselbe Denkweise, wie bei den meisten seiner philosophirenden Zeitgenossen und namentlich bei den vorher betrachteten französischen Skeptikern, welchen er in vielen Punkten sich anschließt, er hält die Natur sehr hoch und wendet ihr seine Forschung zu; aber im Hintergrunde seiner Verehrung für sie liegt ihm der Gedanke an das Übernatürliche [2]. Nur will er beide, Natur und Übernatürliches, weder in der Sache noch in der Wissenschaft von einander geschieden wissen; durch das Natürliche sollen wir zu Gott emporsteigen, so wie das Natürliche von Gott ausgegangen ist. Dieser Skepticismus der Franzosen des 16. Jahrhunderts ist doch weder so bodenlos noch so ungläubig, wie man zuweilen gemeint hat.

Wenn nun auch Sanchez nach Weise der Skeptiker nicht selten in seinen Untersuchungen abspringt, so beob-

1) De long. et brev. vitae 10. Ignarus aeque ac philosophus deum causam omnium assignabit. Hoc ignarus inscienter, philosophus scienter assignabit. — — Praeterea philosophus non uno ictu et saltu ad deum confugit, sed per naturales causas, tanquam per gradus ad eum tandem ascendet. — — Haec dicemus nos Christiani philosophi. Ethnicus autem, cui de deo ita sentire cordi non sedet, respondebit, quia ita a natura praescriptum est. Utro autem horum modorum dicas, nil interest. Semper enim ad primam causam, quaecumque illa sit, fugis eamque ignorantiae tuae asylum efficis, quemadmodum et ego.

2) L. 1. Qui ergo in quaestionibus omnibus causas solum naturales et secundas assignant et quaerunt, nec ultra progredi volunt, stulti sunt et eo magis, quia id faciunt, ne ignari vocentur, si ad primam causam supranaturalemque confugiant.



achtet er doch im Faden seiner Gedanken eine verständige Ordnung. Er lobt überhaupt in allen Dingen den Verstand und die Vernunft. Zwar bemerkt er wohl auch, wie Montaigne und Charron, daß manche Thiere sich vernünftiger zeigten, als viele Menschen [1]); aber darum will er doch den Vorzug der menschlichen Vernunft vor den Thieren nicht leugnen [2]). Nur die Aristotelische Logik ist ihm nicht die wahre Richterin über die Vernunft. Er wirft ihr die fingirten Begriffe vor, mit welchen sie sich beschäftige; er empfielt uns statt dieser Beschäftigung mit Worten vielmehr an die Sachen zu gehen [3]). Die Schwächen der Demonstration sind ihm nicht entgangen, daß sie auf unbewiesenen Begriffserklärungen und Grundsätzen beruhe, im Cirkel sich herumdrehe, mit Worterklärungen sich speise [4]). Er kann sich nicht davon überzeugen, daß eine solche von einem nothwendigen Gesetze gebundene Verfahrungsweise die wahre Wissenschaft gewähren sollte, welche vielmehr nur in einem freien Geiste wohnen und nur durch eine freie Auffassung der Gegenstände gewonnen werden könnte [5]); er bemerkt auch, daß unsere Erkenntniß nicht so methodisch und systematisch zu Stande komme, wie Aristoteles annehme. [6]). Aber dennoch dringt er sehr stark auf eine richtige Methode in unsern Wissen-

1) Quod nih. sc. p. 69.

2) Ib. p. 129.

3) Ib. p. 30 sqq.

4) Ib. p. 14 sq.; 20; 23.

5) Ib. p. 34. Vera scientia, si quae esset, libera esset et a libera mente, quae si ex se non percipiat rem ipsam, nullis coacta demonstrationibus percipiet.

6) Ib. p. 67.

schaften; er weiß, daß in Lehren nichts von größerer Wichtigkeit ist, als sie; sie zu erforschen und zu gebrauchen hält er für eben so nothwendig als schwer [1]. Er verwirft also nur die falsche Methode, welche im Gebrauch ist. Was er an dieser tadelt läuft wesentlich auf dasselbe hinaus, was schon die Philologen zu ihrer Reform der Logik geführt hatte. Wir sollen uns weniger an die Worte als an die Sachen halten, der Natur folgen und in unmittelbarer Erkenntniß uns des Wahren zu bemeistern suchen [2].

Aber eben dies findet er schwer, die Natur der Sachen zu erforschen. Der Dinge sind gar zu viele und nur an das Allgemeine derselben sich zu halten, das scheint ihm unerlaubt. Denn den meisten unter den Philologen schließt er sich auch im Streite gegen den Realismus an. Er bezweifelt wohl sogar die Beständigkeit der Arten in der Natur [3], läßt aber ohne alle Zweifel keine andere Dinge zu als Individuen und bekämpft wie Nizolius besonders die falsche Abstraction, welche ein Allgemeines mit Ausschluß des Besondern annimmt. Daher scheint ihm jede allgemeine Regel unstatthaft, welche Ausnahmen zuläßt [4]. Eben hierauf beruht der Unterschied

1) Ib. p. 151. Nihil enim tantum in docendo momentum habet, quantum methodus, — — quaque uti scire non minus laboriosum ingenioque plenum est, quam utile, nec minus rarum, quam necessarium.

2) Ib. p. 14; 16 sq.; 27, 160.

3) Ib. p. 90.

4) Ib. p. 67 sqq. Respondebis unam hirundinem non facere ver, nec unum particulare destruere universale. Ego contra contendo universale falsum omnino esse, nisi omnia, quae sub eo continentur, ita ut sunt, et complectatur et affirmet.

seiner Denkart von der Lehre der Philologen. Diese glaubten mit dem Verständniß der Sprache abzukommen und waren damit zufrieden den Sinn der gewöhnlichen Meinung zu treffen; der gesunde Menschenverstand, wie er seine Worte zu allgemeiner Verständigung ausprägt und einer wahrscheinlichen Meinung ihren Lauf läßt, schien ihnen zu genügen. Ähnlich dachten auch noch Montaigne und Charron, wenn sie an den gesunden, natürlichen Menschenverstand uns zu halten den Rath gaben. Dadurch läßt sich Sanchez nicht befriedigen. Die Schule, lehrt er, wie sie im Schwange ist, will uns Erklärungen der Sachen geben, aber das sind alles oder fast alles nur Worte. Ein jedes Wort wird wieder durch ein anderes Wort erklärt, zuletzt kommt man auf den allgemeinsten Begriff des Seienden, welchen man nicht weiter erklären kann, so daß mit dem Unerklärbaren der Schluß gemacht wird. Überdies wird in den Erklärungen ein jedes Wort durch mehrere Wörter erklärt, wärend das Wort doch nur eine Sache ausdrücken soll. Die eine Sache sollte doch wohl nur durch einen Gedanken ausgedrückt werden. Alle Worte aber sind aus der Meinung des Volkes genommen und die Meinung des Volkes ist trügerisch. Verschiedene Schriftsteller gebrauchen dasselbe Wort in verschiedenem Sinn. Auf diesem Wege wird man zu keiner Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Er giebt nur eine lange Reihe von Worten ab, über welche man streiten kann[1]. Man wird nicht verkennen, daß seine Zweifel in

1) Ib. p. 14 sqq.; 18. In vulgo autem an aliqua certitudo et stabilitas? Nequicquam. Quomodo ergo in verbis quies

dieser Richtung den Schritt in der neuern Entwicklung der Wissenschaften beginnen, durch welchen man von den Meinungen des gesunden Menschenverstandes zur gelehrten Erforschung der Natur sich hinwendete.

Um nun an die Sache sich zu halten, mit welcher er beschäftigt ist, frägt er, was die Wissenschaft sei. Spottend sagt er, die Natur wolle er bei Seite setzen und an die Definition des Aristoteles sich halten. Er findet sie dunkler als die Sache selbst [1]. Seine kritischen Bemerkungen über sie sind nicht ohne Werth; sie heben bedeutende Fragen hervor. Er sieht eine Schwierigkeit darin, daß durch die Verbindung mehrerer Gedanken eine Wissenschaft erworben werden soll. Wie lassen sich mehrere mit einander verbinden, da doch immer nur ein Gedanke der Seele gegenwärtig sein kann [2]? Zwar scheine die Häufung der Erkenntnisse in unserem Gedächtniß uns die Möglichkeit einer Verbindung mehrerer Gedanken anschaulich zu machen. Aber das Gedächtniß würde doch nur eine Häufung der Erkenntnisse darbieten können, wenn der einzelne Gedächtnißeindruck eine Erkenntniß sein sollte. Daß aber die Wissenschaft ein Gedächtnißwerk wäre, gesteht selbst Aristoteles nicht zu, wie es denn Sanchez nicht weniger bestreitet, indem er auch die Platonische Erklärung unserer Erkenntniß durch die Wiedererinnerung

---

unquam erit? Jam non est, quo fugias. Dices forsan quaerendum esse, qua significatione, qui primum imposuit, usus fuerit. Quaere ignitur; non invenies. Dieß ist offenbar gegen die Meinung des Rizolius gerichtet. Ib. p. 20; 25.

1) Ib. p. 19 sqq.

2) Ib. p. 35 sqq.

als eine leere Träumerei verwirft [1]). Eine Verbindung der Gedanken zur Wissenschaft würde erst zu Stande kommen können, wenn es einzelne Erkenntnisse, ein Wissen im Besondern, gäbe. Aber was ist das Wissen im Besondern? Es ergeben sich hier dieselben Schwierigkeiten, welche die Erklärung der Wissenschaft treffen. Das besondere Wissen soll die Erkenntniß der Ursachen sein. Als wenn es nicht ein Wissen im Besondern gäbe. Führt nicht auch die Erkenntniß der Ursachen eines jeden einzelnen Dinges in das Unendliche? Um solchen Schwierigkeiten zu entgehn meint man, das Wissen hätte nicht mit dem Einzelnen, sondern nur mit dem Allgemeinen zu thun; aber das Allgemeine ohne das Einzelne ist nur eine leere Erfindung des Geistes. Oder man nimmt zur Erkenntniß Gottes als der letzten Ursache seine Zuflucht, stößt aber auch dabei nur auf das Unerkennbare [2]). Genug diese Erklärungen der Wissenschaft und des Wissens bieten nur Schwierigkeiten dar, welche sich nicht lösen lassen.

Die Kritik der Aristotelischen Erklärung bildet nur die Einleitung zu seiner eigenen Erklärung, welche er wieder der Kritik unterwirft. Er will seine Erklärung geben, damit er nicht allein etwas zu wissen scheine. Seine Erklärung scheine ihm wahr; andern würde sie vielleicht anders erscheinen. Sie lautet, die Wissenschaft sei die vollkommene Erkenntniß der Sache [3]). Hierauf stützt er seine Zweifel. Die Erklärung ist eine Worterklärung;

1) Ib. p. 40 sqq.
2) Ib. p. 44 sqq.
3) Ib. p. 51. Scientia est rei perfecta cognitio.

sie setzt drei andere Worte voraus, die Sache, die Erkenntniß und das Vollkommene. Jedes dieser Worte verlangt eine weitere Erklärung. Hierdurch sind drei Theile seiner Untersuchung angegeben, welche er im weitern Verlaufe seiner skeptischen Betrachtungen im Wesentlichen inne hält.

Bei Betrachtung der Sache drängt sich ihm sogleich die Frage auf, ob die Sache, der Gegenstand der Wissenschaft, unendlich sei oder endlich. Er überlegt diese Frage in verschiedenen Beziehungen. Es kommt dabei die Unendlichkeit der Welt in ihrer räumlichen Ausdehnung in Betrachtung; soll sie bejaht oder verneint werden? Auch die Möglichkeit einer Vielheit der Welten wird berührt und die unendliche Theilbarkeit der Dinge erwähnt. Nicht weniger ist dabei die Frage nach der unendlichen Dauer oder nach dem Anfange und dem Ende der Welt, nach der Einerleiheit der Materie oder der unendlichen Verschiedenheit derselben. Daran schließt sich auch die Frage nach der unendlichen Reihe der Ursachen an oder ob wir eine letzte Ursache, einen Gott, anzunehmen haben, dessen Gedanke unsere Forschung abschließen, aber auch wieder auf das Unendliche uns verweisen würde. Sanchez gesteht uns ein, daß er geneigt sei die Unendlichkeit der Gegenstände anzunehmen, obgleich er sie nicht gesehn habe; aber er behauptet sie auch nur als eine Muthmaßung. Die Philosophen lehrten die unendliche Dauer der Welt und nach menschlicher Vernunft möchte man wohl dieser Meinung beistimmen; aber der Glaube behaupte den Anfang der Welt und das Ende derselben nach ihrer gegenwärtigen Weise zu sein; darüber könne man nur durch

Offenbarung etwas wissen; doch will er sich auch diesen Glauben nicht nehmen lassen [1]. Wenn nun aber der Gegenstand der Erkenntniß unendlich sein sollte, möge er in Gott oder in der Welt gesucht werden, würden wir dann nicht gestehn müssen, daß wir ihn nicht erkennen könnten? Der Zusammenhang der Dinge, über welchen Sanchez weitläuftiger sich ausbreitet, indem er die Sympathie und Antipathie der Dinge behauptet, die Verwandtschaft der Wissenschaften und ihr gegenseitiges Ineinandereingreifen nicht aufgeben will, führt ihn zu dem Satze, daß nichts erkannt werden könne, wenn nicht alles erkannt sei [2]. Aber alles zu erkennen verstattet uns die Beschränktheit unseres Sinnes nicht und doch geht, wie unsere Philosophen lehren, alles Erkennen vom Sinn aus [3]. Die Veränderlichkeit der Gegenstände bietet für Sanchez einen andern Zweifelsgrund dar. Man wird die Frage nicht umgehn können, ob nicht auch die Accidenzen der Gegenstände erkannt werden müßten, wenn es solche Accidenzen giebt. Sie sind aber wandelbar und bieten keinen beständigen Haltpunkt für das Denken dar. Daher haben viele die Accidenzen nur für Erscheinung und Täuschung gehalten und doch greift ihre Erkenntniß tief in unsere Beurtheilung der Dinge ein [4]. Die Accidenzen schreibt man den Individuen zu; aber indem sie auf die Individuen übergehn, scheinen sie die Individuen selbst aufzuheben; sie fügen ihnen etwas zu, so daß sie

---

1) Ib. p. 57; 82 sqq.
2) Ib. p. 60 sqq.
3) Ib. p. 80 sq.
4) Ib. p. 56; 85 sq.

nicht dieselben Individuen bleiben; daher darf auch der Zweifel an der Identität der Individuen nicht ohne Weiteres verworfen werden [1]. Man sucht sich gegen diesen Zweifel dadurch zu schützen, daß man die Identität des Individuums in der bleibenden Form sucht; aber das Individuum besteht nicht allein in der Form; ich bin dieser Mensch nicht allein, weil ich Seele bin, sondern zu meiner Person gehört auch der Leib, welcher beständig wechselt. Überdies aber wäre hier die Frage nach der Beständigkeit der Formen und nach der Einführung der Form in die Materie zu erheben, welche so viele Untersuchungen der Philosophen veranlaßt hat und niemals gelöst werden wird [2]. Aber wenn man auch die Identität der Individuen zugeben wollte, so sind doch die Individuen unerkennbar für die Wissenschaft, wie man einzugestehn pflegt, weil sie von unendlicher Zahl und von unendlicher Verschiedenheit sind. Man will daher die Wissenschaft allein auf das Allgemeine richten, welches doch ohne die Individuen nichts und eine bloße Fiction ist [3].

In die Untersuchung über die Gegenstände des Erkennens mischt sich die zweite Frage nach dem Erkennen natürlich ein, weil beide zu einander wechselseitig gehören. Auch sind das Erkennen und sein Subject, die Seele,

---

1) Ib. p. 88. Tanta quippe est identitatis indivisibilitas, ut si punctum solum vel addas vel detraxeris a re quapiam, jam non omnino eadem sit; accidentia vero de individui ratione sunt, quae cum perpetuo varientur, subinde et individuum variari contingit.

2) Ib. p. 89.

3) Ib. p. 67 sqq.

selbst Gegenstände des Erkennens und gehören zu den schwierigsten Gegenständen unserer Untersuchung [1]). Die Seele aber können wir von unserm Körper nicht trennen; beide bilden den ganzen Menschen. Zum gesunden Erkennen wird daher auch die Gesundheit des Körpers wie der Seele verlangt, nicht allein die Gesundheit des Gehirns, welches mit dem übrigen Leibe zusammenhängt. Wenn auch die Seele die Hauptursache, das Princip des Lebens, und der Leib nur ihr Werkzeug ist, so haben doch beide nur in ihrer Verbindung mit einander ihr Leben [2]). Die Frage über die Möglichkeit einer Verbindung des Leibes und der Seele hebt Sanchez nicht besonders hervor, vielleicht weil seine Ansichten hie und da an Materialismus streifen; dagegen beschäftigt ihn in Beziehung auf das Erkennen der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Zuweilen klingen seine Sätze sehr sensualistisch. Alles Erkennen geht von den Sinnen aus; die Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel scheint nicht unpassend; was über die Sinne hinausgeht, ist nur verworrene Muthmaßung, nichts Sicheres; das Geistige der Dinge, das Einfache, Himmlische können wir nicht erkennen [3]). Aber diese Sätze dienen ihm nur dazu seine Zweifel zu begründen; denn darüber ist er nicht in Zweifel, daß alle unsere sinnliche Erkenntniß die Wahrheit der Dinge nicht ergreifen könne. Sie faßt nur das Äußere auf und bleibt an den Bildern der Dinge

1) Ib. p. 103 sq.

2) Ib. p. 70; 130; 139 sq.; physiogn. p. 300 sq.; de long. et brev. vit. 5; 9.

3) Quod nih. sc. p. 80; 99; 101; 128.

hangen. Der Sinn erkennt nichts; er nimmt nur auf. Sollten auch die Eigenschaften der Dinge richtig von ihm unterschieden werden, so würden wir doch alle Dinge durch ihn nicht wissen, sondern nur kennen, wie der Bauer seinen Esel kennt [1]). Auf ein solches Kennen will nun Sanchez unsere Fähigkeit zu erkennen doch nicht beschränkt wissen. Daher behauptet er, es möchten wohl nur die Anfänge unseres Erkennens vom Sinne ausgehn, und es beunruhigt ihn nur, daß unsere sinnlichen Wahrnehmungen uns täuschen und nur beschränkte Fingerzeige uns geben, also nur ungenügende Anknüpfungspunkte für das Erkennen darbieten möchten. Der leidenden Fähigkeit unserer Seele sinnliche Eindrücke aufzufassen steht eine Unfähigkeit derselben Art zur Seite [2]). Von ihr wird eine active Fähigkeit zu erkennen unterschieden, welche nur dem Menschen zukommt, den Thieren fehlt, die Vernunft oder der Verstand. Ihr kommt die Erfindung der Wissenschaften und Künste zu [3]). Sie wird ihm beglaubigt, wenn er auf sein Inneres blickt. Zur Erkenntniß der Wahrheit gehört es unstreitig, nicht allein das Äußere zu kennen, sondern auch das Innere zu durchschauen [4]). Die Wissenschaft ist ein inneres Schauen [5]). Eine unmit-

1) Ib. p. 99; 106; 126; de long. et brev. vit. 5. p. 346.

2) Quod nih. sc. p. 99. Mens a sensu accepta considerat. Si hic deceptus fuit, illa quoque; sin minus, quid assequitur? Imagines rerum tantum respicit, quas oculus admisit. Ib. p. 128 sq. Est haec passiva potentia tantum, cui opponitur passiva alia impotentia, qua quis pluribus vel paucis, his vel illis omnino ineptus est.

3) Ib. praef. p. 8; p. 105 sq.; p. 129.

4) Ib. p. 105 sq.; p. 111.

5) Ib. p. 35. Scientia autem nihil aliud est, quam interna visio.

telbare Erkenntniß muß der mittelbaren zum Grunde lie-
gen; die Werke des Verstandes, welche in uns sind, er-
kennen wir nicht durch äußere Bilder, sondern sie offen-
baren sich unserm Verstande unmittelbar durch sich selbst;
was recht erkannt werden soll, muß der Erkennende un-
mittelbar in sich erkennen [1]). Daher will Sanchez, daß
wir weiter nicht fragen sollen, was Erkennen sei; durch
Worte derselben Bedeutung können wir wohl darüber
etwas sagen, aber innerlich wird es in uns erfahren, dann
werden wir es wissen [2]). So wie Montaigne und Char-
ron auf die Selbsterkenntniß uns zunächst verwiesen hat-
ten, und in ähnlicher Weise, wie Campanella das Erkenne
dich selbst uns zurief, will auch Sanchez die Selbst-
erkenntniß zum Ausgangspunkte unseres Erkennens machen.
Sie ist die gewisseste Erkenntniß, an welcher wir nicht
zweifeln können. Aber er beschränkt auch diese Erkenntniß
auf die Gewißheit der Erscheinungen, welche in uns sind;
sie beglaubige uns das Dasein, in welchem wir so eben
sind, viel sicherer, als das Dasein der Außenwelt uns
beglaubigt werden kann; was aber diese Erscheinungen
bedeuten, darüber gebe sie keine Auskunft [3]). Daher

1) Ib. p. 107. Quae autem ab intellectu ipso omnino fiunt quorumque ille pater est et quae intus in nobis sunt, non per alias species, sed per se ipsa se produnt et ostendunt intellectui. Ib. p. 112. Non per aliud cognosci debet, quod perfecte cognosci debet, sed per ipsum ab ipsomet cognoscente immediate.

2) Ib. p. 105.

3) Ib. p. 109 sq. Certus quidem sum, me nunc haec, quae scribo, cogitare, velle scribere etc., — — sed cum considerare nitor, quid sit haec cogitatio, hoc velle etc., — — sane deficit

findet er zwar in der Erkenntniß unseres Innern einen sichern Haltpunkt für unser Forschen, aber er überlegt auch, daß vieles in uns sich findet, was von uns nicht gewußt wird; vieles kommt nur als unverstandenes Bild oder als Sache des Gedächtnisses in uns vor; wir nehmen auch Falsches in uns auf ohne es für das zu erkennen, was es ist [1]; daher kann nur eine sehr vage Vorstellung von uns selbst uns zugeschrieben werden. Sanchez erinnert uns daran, daß die Vorstellung, welche wir von unserer Seele haben, in das Unbestimmte sich ausdehnt. Hierin haben die sinnlichen Bilder, welche wir von den äußern Dingen haben, einen Vorzug vor unserer Erkenntniß von uns selbst; jene zeigen bestimmte Umrisse; wenn wir aber das Geistige oder Übersinnliche zu denken streben, so schweift unser Gedanke in das Unbestimmte aus; es wird von uns in bestimmten Vorstellungen gedacht, aber wir meinen, es könne noch mehr solcher Vorstellungen fassen, und es scheint uns daher als unendlich und unbegreiflich; zu einem Wissen desselben gelangen wir nicht [2]. So mögen wir wohl unserer Vernunft vertrauen; aber welcher Vernunft vertrauen wir alsdann?

---

cogitatio etc. — — Certitudine vincitur cognitio, quae de externis per sensus habetur, ab ea, quae de internis, quae aut in nobis sunt, aut a nobis fiunt, trahitur.

1) Ib. p. 39; p. 105.

2) Ib. p. 108 sqq. Sic speciem fingo terminatam quidem, sed cujus neutra extremitas terminata et perfecta est, sed quasi defectuosa, cum hac notione, quod non terminata sit nec terminabilis, quia ei in aeternum addi possunt partes infinitae ex utroque extremo.

So viele verschiedene Menschen es giebt, so viele Arten der Vernunft scheint es zu geben [1]).

Doch erst bei dem dritten Punkte in der Erklärung der Wissenschaft erwachen die Zweifel des Sanchez in ihrer vollen Stärke. Die Wissenschaft soll die vollkommne Erkenntniß der Sache sein. Hier treten beide zuvor betrachteten Punkte zusammen und steigern sich zum höchsten Grade. Zum Erkennen gehört Proportion des Erkannten und des Erkennenden. Wie würden wir nun aber eine solche Proportion für uns in Anspruch nehmen können, wenn die zu erkennende Sache das Größte, das Unendliche der Philosophen oder unser Gott sein sollte? Das Unendliche entflieht unsern Gedanken, weil wir ihm nicht gleichen. Eben so ergiebt es sich, wenn wir das Kleinste erkennen wollen. Größtes und Kleinstes können wir nicht fassen. Dürfen wir sie aber deswegen in unserer Wissenschaft übergehn, als wenn sie nicht vorhanden wären? Die vollkommne Erkenntniß würde einen vollkommnen Erkennenden und eine vollkommne Sache voraussetzen. In der Natur aber ist keins von beiden zu finden [2]). In ihr ist nur Vergängliches, welches in beständigem Wandel begriffen unserer Erkenntniß sich nicht stellen will, und wir selbst gehören der veränderlichen Natur an und sind in unserm Erkennen an ihre Mittel gewiesen. Daraus ergiebt sich keine beständige Wissenschaft, viel weniger eine vollkommne Wissenschaft. Um eine solche zu haben müßten wir vollkommen sein. Wenn es daher nur bewiesen wer-

1) Ib. p. 79.
2) Ib. p. 84 sq.; 180 sq. Perfecta cognitio perfectum requirit cognoscentem debiteque dispositam rem cognoscendam.

den könnte, daß wir etwas wüßten, so würden wir beim Zusammenhange aller Dinge eingestehn müssen, daß wir alles wüßten und daß alles in uns wäre, weil wir alles nur in uns wissen können. Aber dies sind leere Einbildungen. Die Lehre, daß der Mensch die kleine Welt sei, würde eine nothwendige Folgerung aus der Annahme sein, daß wir eine vollkommne Erkenntniß hätten. Aber dürfen wir diese Folgerung zugeben, dürfen wir annehmen, daß im Menschen der Esel und der Löwe sei? Eine solche Annahme läßt uns im Menschen nur eine Chimäre erblicken [1]). Die vollkommene Thätigkeit des Erkennens müssen wir daher dem Wesen vorbehalten, welches ohne Mittel alles hervorbringt und die Wahrheit alles Seins in sich trägt. Gott allein, welcher alles schafft, kann auch alles wissen [2]). Gott lebt das wahre Leben der Ruhe, ja er ist das Leben, wir aber haben nur einen Schatten des Lebens [3]).

Man sieht, welches hohe Ideal der Wissenschaft Sanchez im Sinn hat. Über die Geringfügigkeit der menschlichen Einsicht scheint es ihm weit hinaus zu gehen und daher findet er sich zum Zweifel gedrungen. Sein Skepticismus ist in einem ähnlichen Sinn gefaßt, in welchem zu Anfang unseres Zeitabschnitts Nicolaus Cusanus die gelehrte Unwissenheit gepriesen hatte. Selbst einige Sätze lassen die Verwandtschaft beider Lehren erkennen. Nur

1) Ib. p. 38 sq. Atque o utinam probarent, nos aliquid scire; tunc enim concederemus illis consequentiam, scilicet, nihil sciri potest, quin sit in nobis, omnia sciuntur, ergo omnia sunt in nobis. Nunc autem major dubia est, falsa minor.

2) Ib. p. 103; 132 sqq.

3) De long. et brev. vit. 3 p. 334.

hatte Sanchez nicht die hohe Meinung vom menschlichen Verstande, welche der Cusaner hegte. Vom Mikrokosmus im Menschen will er nichts wissen. Nach dem hohen Fluge der Platoniker, welche die neuere Philosophie begannen, hatten die wissenschaftlichen Bestrebungen sich bedeutend herabgesenkt. Uns fehlt, sagt Sanchez, das Feuer des Geistes, welches in vollkommner Erkenntniß der Sache allen Zweifeln des wissenschaftlichen Nachdenkens aufzusprossen verbieten könnte [1]. In Geheim müßte uns ein neuer Geist zuwachsen, wenn wir vollkommen erkennen sollten; es ist dies vielleicht möglich; aber ich habe es noch nicht erlebt. Darum will nun Sanchez die Möglichkeit des Wissens nicht bestreiten; aber die Wirklichkeit desselben kann er nicht zugeben. Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu beweisen ist nicht seine Sache; er spricht von der Erfahrung [2]. Daher giebt er nun auch nicht gänzlich auf eine Erkenntniß zu gewinnen, nur nicht eine vollkommne. Sie soll sicher und leicht sich entwickeln; denn die verwickelten spitzfindigen Untersuchungen haßt er; sie sind weniger Untersuchungen als Betrug und Pralerei; sie ziehen von den Sachen ab, welchen wir unsern Geist zuwenden sollen [3].

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Wissenschaft, welche, und auf die Methode, in welcher er sie begründen möchte. Auf die Medicin, auf die Erforschung der Natur hat er sein Auge geworfen. Gegen die bisherigen

---

1) Quod nih. sc. p. 99.
2) Ib. 101 sq.
3) Ib. p. 181 sq. Mihi namque in animo est firmam et facilem, quantum possim, scientiam fundare etc.

Mängel dieser Lehren ist er nicht blind. Mit verborgenen Qualitäten der Dinge mag er sich nicht abspeisen lassen. Die Behauptung derselben ist nur ein Bekenntniß der Unwissenheit [1]). Eben so wenig mag er von den Einflüssen der Dämonen auf unser Leben hören. Wir haben unsern Dämon in uns, unsern Geist, guten und bösen; was suchen wir ihn außer uns [2])? Aber auch die Erkenntniß der sinnlichen Eigenschaften der Dinge, welche nur Accidenzen sind, genügt ihm nicht [3]). Er möchte die innere Natur der Dinge erforschen. Was er nun darüber erforscht zu haben glaubt, besonders in Beziehung auf unser menschliches Leben, das erinnert uns freilich nur an die Meinungen seiner Zeit und erhebt sich über dieselben in nichts Wesentlichem. Als Bestandtheile der Welt nimmt er Warmes und Feuchtes an; beide sind auch in uns; eine eingeborne Wärme und Feuchtigkeit sind Grundbestandtheile unseres Leibes; jene giebt die Form, diese die Materie desselben ab. Um unser leibliches Leben, über welches die Seele die Herrschaft führt, zu nähren sollen beide in einer bestimmten Proportion erhalten werden [4]). Man wird darüber lächeln können, daß er diese Theorie doch mit großer Zuversicht der alten Elementenlehre entgegensetzt [5]); man wird aber darin, daß er nicht weiter zu kommen, nichts Besseres anzugeben weiß, den Hauptgrund seiner Zweifel erkennen. Über

---

1) Ib. p. 176; de divin. p. 243.
2) De divin. p. 206 sqq.
3) Quod nih. sc. p. 175.
4) De long. et brev. vit. 11 sqq.
5) Ib. 12 p. 366.

viele andere Naturforscher seiner Zeit erhebt er sich nur dadurch, daß er seine Hypothesen nur mit Zweifel betrachtet und auf eine genauere Methode in der Erforschung der Dinge bringt. Der Philosoph unterscheidet sich seiner Meinung nach vom Unwissenden nur dadurch, daß er seine Unwissenheit kennt und in den Mittelursachen, welche er nachweisen kann, nur etwas Vorläufiges sieht; denn alles führt er auf Gott zurück, aber nicht unmittelbar, sondern hält sich dadurch nicht für entbunden die mittlern Ursachen aufzusuchen, weil er weiß, daß Gott ohne dieselben in natürlichem Wege nichts vollbringt [1]. Wenn nun aber Sanchez in der Erforschung der Mittelursachen als Naturforscher sein Geschäft sucht, so ist schon früher bemerkt worden, daß er den Methoden der Aristotelischen Schule, dem Beweise, der Definition, der Division und was dahin weiter einschlägt, sein Vertrauen entzogen hat. Er sucht eine andere Methode, welche sich weniger an Worte, mehr an Sachen und die Erscheinungen der Natur hält. An zweierlei verweist er uns in dieser Methode, an den Versuch oder die Beobachtung und an das Urtheil der Vernunft, welches die beobachteten Erscheinungen auslegt und zur Erkenntniß der Dinge gebraucht. Beide Mittel sind schwierig und daher hatte Sanchez im Sinn genauer ihre Verfahrungsweise zu untersuchen. Wir sehen wohl, daß er damit beabsichtigte die Wege zu erforschen, welche die neuere Naturwissenschaft eingeschlagen hat. Doch läßt er dadurch sich nicht abhalten auch diese Methoden mit seinen Zweifeln zu be-

1) Ib. 11 p. 360 sqq.; 12 p. 363.

gleiten. Der Versuch kann uns doch nur das Äußere der Dinge zeigen; das Urtheil, welches an ihn sich anschließt, trifft alsdann auch nur das Äußere oder, wenn es darüber hinausgehen wollte, würde es nur eine Conjectur darbieten [1].

Wir sehen, der Naturwissenschaft zugewandt in der Richtung, welche die neuere Zeit genommen hatte, entwirft er sich nach dem methodischen Geiste, welcher in ihm lebt, im voraus den Plan für sein Verfahren; aber er kann sich dabei doch nicht enthalten auf die Bestrebungen der frühern Philosophie zurückzusehn, welche ein viel höheres Ziel im Auge gehabt hatten. Mit ihm, welches die Erkenntniß Gottes und der ganzen Welt umfassen sollte, vergleicht er nun sein eignes Vorhaben und kann sich nicht verhehlen, daß es dem Ideal der Wissenschaft weder dem Inhalte noch dem Verfahren nach entspricht. Noch nicht ganz hat Sanchez die theosophische Physik ver-

1) De divin. p. 226. Observatio, discursus et ingenium, cogitatio. Ib. p. 294. Ratio cum experimento. Quod nih. scit p. 165 sq. Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis, quando quidem res per se scire non possunt, quas si intelligere, ut deberent, possent, nullo alio indigerent medio, sed cum hoc nequeant, adjumenta ignorantiae suae adinvenere, quibus praeterea nihil magis sciunt, perfecte saltem, sed aliquid percipiunt discuntque. Ea vero sunt experimentum judiciumque, quorum neutrum sine alio stare potest. — — Experimentum fallax ubique difficileque est, quod etsi perfecte habeatur, solum quid extrinsece fiat ostendit, naturas autem rerum nullo modo. Judicium super ea, quae experimento comperta sunt, fit, quod proinde et de externis solum utcunque fieri potest et id adhuc male, naturas autem rerum ex conjectura tantum, quas quia ab experimento non habuit, nec ipsum adipiscitur, sed quandoque contrarium aestimat.

gessen, welche das Innere aller Dinge durchschauen, alles mit allem im Zusammenhang erkennen und die Quelle aller Dinge in Gott erschauen wollte; aber nur um einen wehmüthigen Abschied von ihr zu nehmen wendet er ihr seine Gedanken zu; er findet, daß ihr Unternehmen zu groß für die menschliche Kraft ist und bequemt sich nun zu einer nüchternen Forschung auf dem Wege der Erfahrung. Zwei Zeitalter scheiden sich in ihm, das eine voll von jugendlicher Kühnheit, das andere im Bewußtsein gescheiterter Hoffnungen, mit bescheidener Schätzung seiner Kräfte, sogar etwas gedehmüthigt, nicht ohne allen Muth zu neuen Untersuchungen, aber doch voll von Zweifeln und gering von der menschlichen Kraft denkend. Nicht nach unserm Zwecke mißt Sanchez unsere Kräfte, sondern nach unsern Kräften steckt er sich seine Aufgabe. Auch bei ihm stellt sich daher ein Dualismus heraus, in welchem er die erkennende Seele mit ihrem Gegenstande vergleicht, und in jener den sichern Ausgangspunkt für unser wissenschaftliches Denken sieht, diesen aber weit über die Fassungskraft unserer Seele findet. Hierauf beruht überhaupt die Denkweise dieser Französischen Skeptiker. Von den überschwänglichen Hoffnungen der frühern Zeiten waren sie hergekommen, sie konnten dieselben aber nicht mit unsern Kräften in Einklang finden. Da wandten sie sich den nächsten Aufgaben unseres praktischen Lebens und unserer wissenschaftlichen Untersuchung zu.

Dies war nun im Allgemeinen der Gang der philosophischen Untersuchungen im ersten Abschnitte der neuern

Zeit gewesen. In einer gewaltsamen Aufregung der Geister, von verschiedenen Seiten in Bewegung gesetzt und daher mit einem nicht verächtlichen Reichthum von Gedanken ausgestattet, war man zuletzt zu dem Ergebniß gekommen, daß man sich zu beschränken habe, seine Ansprüche mäßigen müsse, daß es gerathen sei zunächst nur nach einem sichern Ausgangspunkte und einer sichern Methode für die Untersuchung sich umzusehn. Wir werden finden, daß der folgende Abschnitt unserer Geschichte von eben diesen beiden Punkten ausging. Die gegen einander ankämpfenden Bewegungen der Wissenschaft, welche wir durchlaufen haben, hatten die alte Lehrweise der Scholastiker so gut wie beseitigt, an ihre Stelle andere Lehrweisen des Alterthums, andere neu ersonnene Systeme zu setzen versucht, weil aber keine dieser Lehrweisen vom ersten leidenschaftlichen Eifer des Kampfes frei war, hatte auch keine zur Herrschaft sich erheben können; sie mußten nun zu einer Verständigung unter einander schreiten und zu einer Untersuchung der bisherigen Ergebnisse und des bisherigen Verfahrens auffordern. Da konnte man sich nicht verhehlen, daß man doch bis jetzt glücklicher in der Erschütterung der alten Schule, als im Aufbau einer neuen Wissenschaft gewesen war. Es war ein Gefül der Beschämung, doch nicht der Entmuthigung, was die skeptischen Gedanken der Französischen Philosophen aussprachen. Den Aristoteles hatte man zum Überdruß gelesen, an den Blumen der Rhetorik hatte man sich übersättigt, mit einer wüsten Gelehrsamkeit aus dem Alterthum sich erfüllt, dem Platonischen Ideal der Wissenschaft, den Schwärmereien der Theosophie allzu lange nachgesonnen;

auch die Streitigkeiten der theologischen Schulen wollten keine Befriedigung gewähren; sie hatten nur den verheerenden Bürgerkrieg, die Zerrüttung des Staats, der Kirche, der Sitten, die Verläugnung der Menschlichkeit zur Folge gehabt. Da wurde man die Zerrissenheit der bisherigen Bildung gewahr; man bemerkte, daß man nur zu häufig mit leeren Worten sich gespeist hatte, gab aber die Hoffnung nicht auf allmälig weiter zu kommen, wenn man nur sich entschließen könnte an eine strenge Methode im Denken und an die Natur der Sachen sich zu halten. Sollte dies auch nicht sogleich zu glänzenden Erfolgen führen und das Innere der Dinge eröffnen, so würde es doch genügen eine Erkenntniß zu gewähren, welche für unser praktisches Leben, für unsere Lage und Bedürfnisse das Nöthige leistete und zu der Fassungskraft des Menschen im richtigen Verhältniß stände.

Man ist geneigt gewesen diesen ersten Zeiten der neuern Philosophie nur das negative Verdienst zu leihen die scholastische Lehre mit Erfolg bestritten zu haben, um dagegen alle positive Verdienste den folgenden Zeiten vorzubehalten. Es ist dies der gewöhnliche Irrthum derer, welche nur um den Abschluß der Ergebnisse, nicht um die Geschichte des Geistes sich kümmern, in welcher sie sich gezeitigt haben. Nicht alle Zeiten haben den Geist, welcher in das Verständniß früherer geistiger Entwicklungen einzudringen weiß. Nur durch positive Bestrebungen ließen die eingewurzelten Vorurtheile der Scholastik sich beseitigen, eine bloß verneinende Kritik würde das nicht vermocht haben. Was die berühmtesten Philosophen der neuern Zeit gelehrt haben, ist großentheils nur das ab-

geklärte und ausführlich entwickelte Ergebniß der vorangegangenen Bewegungen gewesen, und nur als solches wird man es in seiner geschichtlichen Bedeutung begreifen können. An Reife der Überlegung ist die folgende Zeit dem betrachteten Abschnitte überlegen; nicht aber so an Fülle der Gedanken, an ursprünglicher Kraft, welche im Kampf mit feindlichen Gewalten sich bewähren sollte. Die folgende Zeit kam dazu sich selbst zu beschränken; man wird es nicht wunderbar finden, daß die ihr vorausgehende Lehrweise, ehe sie zu solchen Beschränkungen kam, einen größern Reichthum der Gedanken zu umfassen strebte. Wir haben in unsern neuesten Kämpfen die Schwächen und Beschränktheiten der neuern Philosophie kennen gelernt und dabei manchen Gedanken wieder erneuern gelernt, welcher in der Entwicklungsperiode der neuern Zeit schon sehr lebendig sich geregt hatte.

Was aber in dieser Periode im Allgemeinen mit Recht vermißt wird, ist das ruhige, methodische Fortschreiten. Muthmaßungen, Phantasien, theosophische Schwärmereien machen sich breit; die Logik wird nicht selten verspottet; dem geregelten Verfahren der Scholastik setzt man häufig nur abspringende witzige Einfälle entgegen; es sind oft nur Vorahndungen künftiger Beweise, welche uns hier begegnen. Es gehört schon ein tieferer Blick dazu um in den umherschweifenden Gedankenwindungen dieser Zeit die Beweggründe zu entdecken.

Dennoch wird man sie nicht verkennen, wenn man nur einigermaßen Ausgangspunkte und Endpunkte dieser Zeit zusammenzurechnen weiß. Stellen wir neben einander die Gedanken des Nicolaus Cusanus, mit welchen

wir begonnen, und die Gedanken das Sanchez, mit welchen wir geschlossen haben, so werden wir ihre Verwandtschaft nicht übersehen können. Sie dringen beide darauf, daß zum Wissen die Erkenntniß des ganzen Weltzusammenhangs, das innerliche Durchschauen der Dinge in einem Blick, der alles auf seinen letzten Grund zurückführe, gehören würde; sie zweifeln beide, ob ein solcher Blick in voller Allgemeinheit uns verstattet sein möchte, nur ist der Zweifel bei Sanchez viel stärker ausgedrückt, als beim Cusaner. Wärend der letztere uns wenigstens eine Annäherung an das Ideal der Wissenschaft in einem unendlichen Streben gestattet und eine mystische Ergänzung unserer persönlichen Unfähigkeit durch den Glauben und die Gnade Gottes uns hoffen läßt, erblickt der erstere uns nur in weitester Ferne von unserm Ziel und verschmäht jedes unwissenschaftliche Hülfsmittel, um uns nur auf die natürlichen Mittel anzuweisen, durch welche wir eine menschliche Wissenschaft von der Natur in der Arbeit des Versuchs und des Urtheils über ihn wenigstens vermuthungsweise gewinnen könnten. Die Ansicht vom Ziele ist dieselbe geblieben; aber das Vertrauen auf menschliche Kräfte und menschliche Mittel hat sich geschwächt und daraus hat sich ergeben, daß wir uns beschränken und mit unsern Mitteln haushalten müssen. Auf diesen Erfolg hatte die ganze Entwicklung der zwischen dem Cusaner und Sanchez liegenden Zeit hingearbeitet. Er beruht wesentlich darauf, daß die religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Forderungen der Vernunft mehr und mehr an die natürlichen Bedingungen, unter welchen wir in der Welt stehen, herangezogen wurden. Unter Berücksichtigung derselben mußte

man lernen, daß der denkende Geist, wie gern er die Bande der Natur sprengen möchte, doch in Gehorsam derselben sich fügen müsse, selbst wenn er sie zu überwinden lernen sollte. Die Naturansicht der Dinge machte sich auch in Beziehung auf den Menschen geltend. Man bemerkte die tausend Fäden, welche uns an das irdische Leben heranziehn; in einem religiösen Fluge uns über dasselbe zu erheben, konnte man nicht ohne Weiteres gestatten; wir gehören der Welt an; ihr Werk müssen wir betreiben helfen; daß wir ihr alleiniger Zweck, nicht auch als Mittel ihr dienstbar sein sollten, glaubte man nicht mehr behaupten zu können.

Dieser Zug den Menschen und seine Wissenschaft an die Natur heranzuziehen geht durch diesen ganzen Abschnitt unserer Geschichte hindurch; ihm hat nichts widerstehen können. Auch die Philologie und die Theologie dieser Zeiten, welche neben der Naturforschung den größten Einfluß behaupteten, haben sich ihm anschließen müssen.

Was die Theologie betrifft, so mußte die katholische Partei zugestehn, daß alles, was dem weltlichen Leben sich anschließt, seine eigenen Gesetze habe; sie mußte dem leiblichen Leben und allem, was ihm dient, also auch der Naturforschung, seinen Lauf lassen; sie konnte nicht vermeiden, daß von der Betrachtung dieser Dinge aus Grundsätze aufgestellt wurden, welche mit den Lehren der Theologie in Widerspruch standen, wenn man sich nur dazu bequemte einzugestehn, daß über die weltliche Forschung hinaus ein höheres Gebiet des geistigen Lebens liege und daß zu dessen höhern Zwecken die Gesetze der Natur durchbrochen werden könnten, ein Eingeständniß, welches nicht

zu schwer halten konnte, wenn man im Bewußtsein unseres beschränkten Erkennens weniger auf den allgemeinen Zusammenhang aller Dinge als auf die Forschung im Einzelnen sein Augenmerk gerichtet hatte. Die protestantische Theologie, viel weniger als die katholische bemüht das weltliche Leben in Unterwürfigkeit unter der geistigen Gewalt zu erhalten, konnte dem Zuge nach allgemeiner Bildung, nach der Erkenntniß der Welt und der Natur nicht widerstehn; ihre eigenen Kräfte hatte sie aus diesem Zuge verstärkt; wir sehen sie daher selbst die Physik pflegen und in den natürlichen Trieben, in den eingebornen Begriffen der Vernunft eine Stütze für die Religion suchen. Es gehen daraus die Ansichten hervor, welche wir bei Taurellus gefunden haben, daß die Philosophie der Grund der Theologie sei, daß sie Gottes Macht und Eigenschaften, wie sie in der Natur sich zeigen, aber nicht seinen Rathschluß über die Menschen erkunde, daß die Natur, ein für allemal von Gott geschaffen und geordnet keiner Leitung durch die Vorsehung bedürfe, sondern ihren unwandelbaren Gesetzen folge, wärend nur der schwache Mensch die Beihülfe Gottes in Anspruch zu nehmen habe und nur durch sie seiner Bestimmung zum ewigen Heil theilhaftig werden könne. Durch allen Einfluß, welchen die Theologie gegenwärtig noch ausübte, ließ sich nur so viel behaupten, daß außer dem Gebiete des natürlichen Lebens, welchem man seine Selbstständigkeit und sein eigenes Gesetz zugestehn mußte, noch ein höheres geistliches Leben und Sein anzuerkennen sein, ein Dualismus zweier von einander abgesonderter und durch nichts höheres verbundener Gebiete, welcher noch geraume Zeit in der

neuern Denkweise sich behauptete. Von diesen Bahnen lenkte nun freilich die volksthümliche Richtung der Theologie bei den Protestanten ab, aber nur um eine theosophische Ansicht zu begünstigen, welche die Religion mit einem Naturproceß zu verwechseln in Gefahr war und ohne Zweifel das sittliche Leben in das Gebiet des Natürlichen zog und den natürlichen Gegensätzen unterwarf.

In dem Einflusse, welchen die Philologie auf den allgemeinen Gang der Wissenschaften ausübte, kann man zwei Richtungen unterscheiden, eine vorherschend reale und eine vorherschend formale. Die letztere, überwiegend bei den Lateinischen Philologen, bestritt die alte Logik und Metaphysik um an deren Stelle eine Ansicht der Dinge zu setzen, welche dem gesunden Menschenverstande, der natürlichen oder gewöhnlichen Denk- und Redeweise sich anschließen sollte. In der Übung des Redens und des Schreibens, in welcher die Alten uns die besten Muster darböten, hoffte sie eine einfache Logik auszubilden, welche uns fähig mache über alles zu urtheilen. Aber diese Logik erschien ihr doch nur als ein Werkzeug zur Erkenntniß der Sachen, in welcher wir uns an die Erfahrung zu halten und durch Induction vom Besondern zum Allgemeinen aufzusteigen hätten. Hierüber gerieth sie, wie wir an Nizolius sehen, in die Gefahr in Materialismus zu verfallen, weil sie durch die Erfahrung an das Sinnliche sich gewiesen sah. Es ist offenbar genug, wie diese Richtung der Philologie an die Schranken unseres Verständnisses uns gemahnen mußte, ja den Skepticismus begünstigte, indem sie von der schwankenden Grundlage der gewöhnlichen Denk- und Redeweise ausgehend, der Rhetorik

sich zuwendend nur Wahrscheinlichkeit in unsern wissenschaftlichen Untersuchungen uns versprechen konnte. Vom Skepticismus trennte sie nur der Glaube an die Weisheit der Sprache und an die Vortrefflichkeit der Schulbildung in den philologischen Übungen, wärend eben jene Weisheit und diese Schulbildung praktischen Menschen und Naturforschern sehr ungenügend zu sein schienen. Einen höhern Schwung nahm die reale Richtung der Philologie, welche in ihrem allgemeinen wissenschaftlichen Einfluß den Platon und den Aristoteles zu Mustern sich genommen hatte. So lange die Liebe zur Platonischen Philosophie in ihr vorherrschte, begünstigte sie unstreitig eine Forschung, welche die höchsten Aufgaben der Wissenschaft nicht zu schwer fand. Wir haben gesehn, wie Ficinus die mittlere Stelle, welche die unsterbliche Seele des Menschen inne hat, wie Pico die Würde des Menschen über alles prieß. Der Gedanke an unsere Verwandtschaft mit der ganzen Welt, welche mit uns in allen ihren Theilen das Leben gemein haben sollte, ja an unsere Verwandtschaft mit Gott schien zu den kühnsten Hoffnungen für unsere Wissenschaft zu erheben. Aber wie alle Überlieferung aus früherer Zeit die Farbe der Gegenwart annimmt, so war auch der Platonismus der neuern Zeit nicht bei den metaphysischen Fragen festzuhalten. Erkenntniß der Welt, der Natur und Macht über die Natur sollte er gewähren; nur unter dieser Bedingung konnte man sich ihm ergeben. Da gesellte sich die Theosophie zu den geheimen Überlieferungen der Platonischen und der Vorplatonischen Schule. Der Aristotelischen Physik schien man nur dadurch gewachsen zu sein, daß man

ihr eine tiefere, die Geheimnisse der Natur eröffnende Physik zur Seite stellte. Wer jedoch mit der Natur sich einläßt, der bereite sich vor die Macht ihrer Rückwirkung zu empfinden. Gar bald mußten da die schwärmerischen Hoffnungen schwinden, in unmittelbarer Anschauung oder in einer geheimen Überlieferung den Schlüssel zum Innern der Natur zu finden. Wir sind zwar verwandt mit Gott, aber seine unmittelbare Erleuchtung können wir nicht ertragen; wir sind verwandt mit den natürlichen Dingen, eine sympathetische Liebe verbindet uns mit ihnen; aber wir haben auch den Haß zu überwinden, welcher die Dinge und uns untereinander entzweit. In diesen Betrachtungen entging man der Verzweiflung an aller menschlichen Wissenschaft nur dadurch, daß man die Arbeit des Versuchs übernahm, welche uns einen Blick in die Geheimnisse der Natur vermitteln könnte. Wir sehen nun die Platoniker allmälig mehr von der metaphysischen Forschung abkommen und zu physischen Untersuchungen sich bequemen. In einer ähnlichen Bewegung finden wir auch die reale Richtung der Philologen, welche der Wiederherstellung der echten peripatetischen Lehre sich befliß. In ihr bildete sich immer stärker die Ansicht aus, daß der Mensch in seiner Philosophie nur die Natur erforschen solle, so wie er in seinem Leben an die Bedingungen der Natur gebunden sei. Schon Pomponatius drang mit Nachdruck auf die Abhängigkeit des Menschen von seinem Leibe, durch welchen er mit der übrigen Welt im Zusammenhang stehe. Nicht minder behaupteten dieselbe Cäsalpinus, Zabarella, Cremoninus, indem sie nur noch hinzufügten, daß alle weltliche Dinge ihr geistiges Leben nur in Verbindung mit dem

Materiellen haben könnten. Zuletzt kam man sogar zu der Meinung, daß auch Gott in philosophischem Wege nur in Verbindung mit der Welt und der ewigen Bewegung der Materie sich denken lasse, daß ihn aber als ewigen Zweck und reine Intelligenz zu denken nur der Theologie zukomme. So hatte sich aus den zwiespältigen Meinungen der Zeit eine dualistische Ansicht herausgebildet, welche in verschiedenen Lehrweisen sich zu erkennen gab. Um den Hader zwischen Philosophie und Theologie zu entgehn trennte man beide von einander, ohne eine höhere Einheit für beide zu suchen; in der philosophischen Lehre nahm man wieder ein Doppeltes an, Geist und Körper, Gutes und Böses, Liebe und Haß, deren Verbindung unter einander als Problem vorlag. So wie am Ende unseres Zeitraums die Lehre des Campanella diesen Dualismus offen in dogmatischer Weise aussprach, so lag er den Zweifeln der Französischen Philosophen zum Grunde und selbst in der Theosophie Böhme's und Helmont's fand er nach verschiedenen Seiten zu seine Vertretung.

Dualistische Lehren sind zu verschiedenen Zeiten aufgetreten; der besondere Charakter derselben hängt von der verschiedenen Mischung ihrer Bestandtheile ab. In dieser liegen auch die Keime zu der spätern Entwicklung, welche aus dem Dualismus hervorgehen muß, weil die Wissenschaft Einheit ihres Princips zu suchen hat. Wir dürfen es nicht unterlassen die besondern Lehren in das Auge zu fassen, welche in diesem neuern Dualismus sich begegneten. Wir wollen hierbei zuerst das Verhältniß betrachten, in welches die verschiedenen Zweige der Wissenschaft sich zueinander stellten.

Von dieser Seite zieht kein charakteristischer Zug der Zeit unsern Blick stärker auf sich als die Absonderung der Philosophie von der Theologie. Von der Scholastik, welche alles Wissen auf die Theologie bezogen und die weltliche Erkenntniß vernachlässigt hatte, war man immermehr abgekommen. Man hatte aber auch noch nicht aufgegeben für die menschliche Vernunft eine endliche Befriedigung zu suchen und da die Philosophie sie nicht zu gewähren schien, vertraute man noch den Verheißungen der Theologie. Diese Trennung zweier Lehren, die in ihren Ausgangs- und Endpunkten auseinandergehen sollten, hat sich doch nur allmälig vollzogen. Unstreitig hatten die ersten Bewegungen der neuern Philosophie, wie Nicolaus Cusanus und die Platonische Schule sie einleiteten, noch nicht das Bestreben Theologie und weltliche Wissenschaft von einander abzusondern. Nur das war in ihnen ausgesprochen, daß die rechte Theologie nur durch die Erkenntniß der Welt hindurchgehn könne. Auch die Theosophie, welche aus ihnen hervorging, suchte Philosophie und Theologie in Vereinigung zu erhalten. Aber diese Vereinigung beider unterschied sich wesentlich von der, welche die Scholastiker im Sinn getragen hatten. Die Erforschung des innern Lebens und der Natur trat an die Stelle der Untersuchungen, welche abstracte Begriffe zu bestimmen suchten oder an Ueberlieferungen der heiligen Schrift und der Kirche sich anschlossen. Dabei lassen sich freilich noch sehr bedeutende Schwankungen bemerken. In den Gedanken eines Paracelsus, eines Jacob Böhme, welche noch später große Nachwirkungen gehabt haben, werden wir das Bestreben gewahr die ganze Welt als

eine Offenbarung des göttlichen Willens und als eine heilige Geschichte zu begreifen; aber wir sehen in ihnen auch sehr entschieden die Ansicht vertreten, daß alles in dieser Welt nur in einem Naturprocesse sich entzweit und verbindet und dieser Streit der weltlichen Kräfte doch nur ein Symbol des ewigen Friedens ist. Der Dualismus dieser Ansicht läßt sich nicht verkennen, welche Bestrebungen auch gemacht werden ihn zu überwinden. Vergleicht man damit Helmont's Lehre, welche aus denselben Quellen geflossen war, so findet sich als Ergebniß dieser Bestrebungen deutlich ausgesprochen, daß wir doch in das innerste Heiligthum Gottes auf dem Wege physischer Forschung nicht eindringen können, daß dies vielmehr der Theologie oder der Religion vorbehalten sei. Und müssen wir nicht sagen, daß dieser gelehrte Zweig der Theosophie, welchem Helmont angehörte, doch einen großen Vorzug vor ihrem Deutschen Zweige hatte, weil er zu einer genaueren Beobachtung der Natur gekommen war? Die Schwäche der Theosophie, an welcher sie zu Grunde gehen mußte, beruht hauptsächlich auf ihrem Mangel an Methode; als sie nun zu einer Ahndung der Methode in der Erforschung der Natur kam, mußte sie sich zu dem Dualismus bekennen, welcher in der Physik nur einen Schatten und eine Vorbereitung für die Theologie oder die höhere Weisheit sieht. Dies Endergebniß finden wir in der Platonischen Schule überall mehr oder weniger ausdrücklich anerkannt. Auch Patritius, auch Giordano Bruno ziehen sich von der Metaphysik zurück, bezeichnen die physische Untersuchung als den Zweck der Philosophie und die Theologie als das Bewußtsein der höhern Eintracht, welche

die Philosophie nicht gewähren könne. Von den philologischen Bestrebungen um die Form der Philosophie war nicht zu erwarten, daß sie einer Vereinigung der Philosophie mit der Theologie sich günstig erweisen würden; die entschiedenste Entwicklung derselben, welche Nizolius vertritt, trug vielmehr auf eine gänzliche Trennung beider an. Dasselbe Ergebniß hatten aber auch die philosophischen Untersuchungen, welche an die protestantische und katholische Theologie sich anschlossen, aus Gründen, welche in ihrer Natur lagen und von uns hinlänglich erörtert worden sind. Am deutlichsten sprachen die Lehren des Campanella und des Taurellus sie aus. Wenn jener die Forschungen der Philosophie empfal, so geschah es nur, weil er dieselben als eine Pflicht unseres weltlichen Lebens ansah, welches zu unserer Erhaltung dienen und auf uns selbst uns zurückführen sollte, aber doch nicht im Stande wäre sich selbst von seinen natürlichen Störungen zu befreien. Unter den Entwicklungen unseres weltlichen und sinnlichen Lebens ahndet er alsdann einen verborgenen Plan Gottes, welchen wir nur muthmaßten und über welchen nur die Theologie Aufschluß geben könnte. Taurellus dagegen bemüht sich uns zu zeigen, daß die Philosophie zwar die Gesetze der Natur und in ihnen die Allmacht und Vollkommenheit Gottes uns erkennen lasse, daß sie aber doch den Willen Gottes mit uns Menschen, das Werk seiner Vorsehung uns nicht verkünden könne. So bleibt ihr, was die Theologie allein weiß, der Weg zu unserm Heile verborgen und in richtiger Folgerung zieht hieraus Taurellus den Schluß, daß die Philosophie uns nur der Verzweiflung überlasse. Die Reinigung der

peripatetischen Lehre erwähne ich nur um daran zu erinnern, daß sie in immer stärkern Zügen den Gegensatz zwischen theologischer und philosophischer Lehre aufzudecken gesucht hatte.

So wie die Theologie von der Philosophie ausgeschieden worden war, so konnte auch die Metaphysik nicht mehr auf der Höhe sich erhalten, welche sie früher angestrebt hatte. Sie wurde immer mehr nur als ein Mittel betrachtet, durch welches die Untersuchungen über die Welt, besonders über die Natur betrieben und die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie festgestellt werden könnten. Diese Richtung verfolgten vornehmlich die neuern Peripatetiker, welche in Gott zwar den Zweck, aber nicht die bewegende Ursache der Welt sahen, die Erforschung des Göttlichen von der Physik und das Sein Gottes von der Ewigkeit der Welt abhängig machten. Demselben Ziele zu, nur in einer andern Richtung strebten die Gedanken der Platoniker, wenn Patritius und Giordano Bruno zwar das Unendliche der Welt und des natürlichen Werdens zum Gegenstande ihrer philosophischen Forschung machten, aber doch zugestanden, daß diese Unendlichkeit der Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes nicht gleich komme und daß unsere weltliche Forschung keine endliche Befriedigung in dem Flusse der Erscheinung finden könne. Von allen Seiten tritt hierbei der Gedanke hervor, daß die Gesetze der Welt oder der Natur keine Eingriffe aus einem höhern Gebiete verstatten und keiner weitern Fortbildung bedürftig sind. Höchstens giebt man zu, daß die Natur zu ihrem Bestehn des Beistandes Gottes bedürfe; eine der Natur gegenwärtige Macht Gottes über sie fin-

den nur die erträglich, welche geneigt sind Gottes Macht mit der Macht der Natur in gleicher Bedeutung zu nehmen. Sehr allgemein sind die Grundsätze verbreitet, welche Telesius und Campanella deutlich aussprachen, daß die Natur sich selbst erhalte, daß sie weder einer Vermehrung, noch einer Verminderung fähig sei. Zwar pflegte man noch Zwecke der Natur anzunehmen; aber in der sich gleichbleibenden oder nur im Kreislaufe sich erneuenden Natur mußte es schwer halten solche Zwecke nachzuweisen. Der Zweckbegriff wurde daher immer mehr fallen gelassen oder nur im verborgenen Hintergrunde des weltlichen Lebens geahndet.

Unter der Herrschaft dieser Denkweise konnte die Ethik keine günstige Pflege erwarten. Die Peripatetiker setzten sie zu einer praktischen Kunst herab oder glaubten von physischen Grundsätzen aus über sie Licht verbreiten zu können. Telesius und Campanella stimmten hierin bei und wollten das weltliche Begehren auf die sinnlichen Triebe und Affecte der Seele und zuletzt auf Selbsterhaltung zurückführen. Auch Giordano Bruno und die Theosophen waren geneigt das sittliche Leben nach Analogie des Naturprocesses sich zu denken. In vielen Gedanken klangen auch die Ansichten wieder an, welche das Gute mit dem Angenehmen verwechselten und die Theologen brachen dem weltlichen Leben seine Spitze ab, indem sie das höchste Gut außer Verbindung mit demselben setzten. Am unverkennbarsten äußerte sich dies in den politischen Theorien der katholischen Theologen. Die Herrschaft über das weltliche Leben wollten sie dem Staate überlassen, aber den Staat betrachteten sie nur als das Ergebniß eines

willkürlichen Vertrages und nur durch seine Unterwerfung unter die Kirche sollte ihm seine Bedeutung für den letzten Zweck unseres Lebens vermittelt werden. Es ist ein Zeichen der Zeit, daß niemand in diesem Abschnitte der Geschichte die Rechte des sittlichen Lebens kräftiger vertrat, als die Französischen Skeptiker, Montaigne und Charron. Wenn der letztere in dem Bilde, welches er von der Weisheit entwarf, noch den Versuch einer systematischen Ethik machte, so zeigt seine skeptische Denkweise deutlich genug, daß man in dieser Zeit die menschliche Wissenschaft für unfähig hielt uns den richtigen mittlern Weg durch den Gehorsam gegen Sitte und Gesetz und durch die persönliche Freiheit hindurch zu zeigen. Nur indem er diese der innern Denkweise vorbehielt, jener das äußere Leben unterwarf, glaubte er eine Auskunft gefunden zu haben, verrieth aber dadurch zugleich den Zwiespalt, welchen seine Zeit zwischen äußerm und innerm Leben sah. Im Hintergrunde dieser Lehre konnte man wohl die Hoffnung auf eine weitere Ausgleichung erblicken, wenn sie auch die verdorbenen Sitten auf einen Trieb der Natur zurückzuführen geneigt schien; aber es zeigte sich auch hierin die weit verbreitete und starke Neigung mehr der Natur als der Vernunft zu vertrauen.

In allen diesen Gedanken über die Haupttheile der Wissenschaft giebt sich das Bestreben nach einer gänzlichen Umgestaltung derselben zu erkennen; ihm setzte aber die Krone auf, was man in der Logik unternommen und schon zu einem bestimmten Ziele durchgeführt hatte. Man wird das Gewicht nicht verkennen, welches die Bestrebungen der Philologen nach Vereinfachung der Logik hat-

ten. Alle die Gedanken, welche in der Aristotelischen Logik die Erkenntnißlehre betreffen, hatte man der Psychologie zugewiesen; die Kategorien waren der Metaphysik vorbehalten worden; für die Logik blieb nichts übrig als die Untersuchungen über die Formen des Denkens, welche man aus einer Beobachtung über die Formen unserer sprachlichen Aussagen zu entnehmen suchte. So ist die Logik zu der Gestalt gekommen, welche sie durch den Verlauf der neuern Philosophie beibehalten hat. Sie ist ein Erzeugniß des von uns betrachteten Zeitabschnittes; der Nominalismus hatte ihr vorgearbeitet und mit ihr übertrug sich auch der Nominalismus auf die neuere Philosophie fast ohne Beschränkung. Durch ihre Vereinfachung jedoch verlor die Logik auch an ihrer wissenschaftlichen Bedeutung. Die Stimmen erhoben sich, welche sie für keinen Theil, sondern nur für ein Werkzeug der Philosophie erklärten; auch die einflußreiche peripatetische Schule und Campanella wollten ihr nur diesen Rang zugestehn. Schon hatte sich die Meinung erhoben, daß sie nur für Wortgefechte brauchbar sei. Daß man nun bei diesem Ergebnisse hätte stehen bleiben können, daran wäre freilich nicht zu denken gewesen. Man bedurfte einer philosophischen Untersuchung über die Methode der Wissenschaften, welche auch die Gründe des Erkennens nicht unberührt lassen konnte. Aber die Aristotelische Logik, die Theorie des Beweises vom Allgemeinen aus, wollte hierzu nicht genügen. Die Lullische Kunst, welche man wieder hervorzog, gab noch weniger Befriedigung. Der Gang der Untersuchungen, in welchen man sich versetzt sah, mußte weiter leiten. Diese hatten ohne Zwei-

fel vorherschend ihr Absehn auf die Physik genommen, da die Theologie von der Philosophie ausgeschieden, die Metaphysik abgeschwächt, Ethik und Logik fast ganz beseitigt waren. Von den Forschungen in der Naturlehre mußten daher auch die Untersuchungen ausgehn, welche eine neue Methodenlehre begründen sollten. Im Gange dieser Zeit sehen wir nun immer stärker die Gedanken hervortreten, welche uns in der Entwicklung unseres Geistes an unser leibliches und sinnliches Leben binden wollen. Nicht allein Peripatetiker, wie Pomponatius, wiesen auf diese Verbindung hin, selbst die Theosophen konnten sie nicht verkennen. In ihrem Bestreben die Natur zu durchschauen sahen sie sich an die Erfahrung verwiesen, wie dies schon Agrippa und Paracelsus begriffen. Wenn man auch in der Weise der Platoniker den Ideen der Vernunft vertrauen wollte, so konnte man doch davon nicht abkommen, daß äußere Anregungen wenigstens Veranlassung zur Erkenntniß der Natur uns darbieten müßten. Wenn nun schon Platoniker und Peripatetiker auf die Erfahrung als auf den Ausgangspunkt des Erkennens hinwiesen, so betrachteten es die Skeptiker als einen allgemein zugestandenen Satz, daß alle unsere Erkenntniß von den Sinnen beginne. Stärker und stärker trat die Neigung zum Sensualismus hervor; bis zu den äußersten Folgerungen schritt sie fort. Nicht allein konnte Cremoninus es als ein allgemeines Ergebniß der wissenschaftlichen Bildung aussprechen, daß es keine angeborne Begriffe gebe, sondern Telesius und Campanella entwickelten auch schon eine zusammenhängende Lehre darüber, daß unsere weltliche Erkenntniß überall von der Natur,

d. h. vom Sinn sich belehren lassen müsse, daß unser weltlicher Verstand nur auf einem Empfinden gleichsam aus der Ferne, auf einer Nachwirkung abgeschwächter sinnlicher Empfindungen beruhe und unsere weltliche Wissenschaft auf Geschichte, d. h. auf Empirie hinauslaufe, ja die Meinung, welche Campanella aussprach, war in Umlauf gekommen, daß wir im Gedanken der Substanz nichts anderes als nur eine Sammlung der Theilvorstellungen setzen, welche die sinnlichen Eindrücke uns gebracht haben. Hiermit stimmt auch im Wesentlichen die Meinung des Nizolius überein, daß die wahren Einheiten der Natur nur in der Sammlung der besondern Gegenstände unseres Denkens bestehn. Es läßt sich erwarten, daß die Philosophen, welche dieser Richtung folgten, für das methodische Verfahren in Entwicklung unserer natürlichen Erkenntnisse die Induction empfalen. Was Aristoteles über sie mehr angedeutet als entwickelt hatte, wurde jetzt mit Vorliebe hervorgesucht, besonders von den naturforschenden Peripatetikern, die von der Erfahrung zur Erkenntniß allgemeiner Gesetze aufsteigen wollten. Sie empfalen neben dem absteigenden das aufsteigende, wie Cäsalpinus, oder neben dem analytischen das synthetische Verfahren, wie Zabarella, mit dem Anspruche sogar als das alleinige Verfahren der speculativen Wissenschaften zu gelten. Noch weiter ging Nizolius, dessen Methode der Zusammenfassung nichts anders als Induction bezweckte, der um dieser Methode Bahn zu machen die Abstraction vom Besondern bestritt und zu dem Ergebnisse gelangte, daß die Wahrheit der allgemeinen Sätze nur auf der Feststellung der Sprache beruhte. Mit einer solchen Allgemeinheit,

welche durch die Erfinder der Worte festgestellt werde, mochten sich nun wohl die Philologen begnügen, aber gewiß nicht die Richtung der Zeit, welche nicht an die Sprache, sondern an die Sachen sich halten wollte, welche, wie Sanchez es aussprach, die philologischen, durch Ausnahmen beschränkten Regeln verschmähte um die unverbrüchlichen Regeln der Natur zu finden. Wenn nun in allem diesem das Streben nach Umgestaltung der wissenschaftlichen Methode sich verkündet, so hatte man auch bereits die Wege im Auge, durch welche eine fruchtbare Induction sich durchführen lasse. Wie überfliegend auch die Gedanken der naturforschenden Theosophen sein mochten, so kann man doch einem Paracelsus, einem Helmont, einem Fludd nicht absprechen, daß sie auf Beobachtung und Versuch als auf die rechten Wege die Geheimnisse der Natur zu belauschen ausdrücklich hinwiesen. Daß aber die ungeregelte Art, in welcher sie selbst zu Werke gingen, sich abklären würde, ließ sich von dem skeptischen Geiste erwarten, welcher in steigendem Maße um sich griff. Wir sehen dies wirklich geschehen an der besonnenen Vorsicht, mit welcher Sanchez vor allen Dingen eine richtige Methode für die Naturforschung forderte und aufstellen wollte, indem er Beobachtung und Versuch zu Grundlagen des verständigen Urtheils zu machen gebot.

Mit den Umwandlungen in der Erkenntnißlehre stehen Umwandlungen in den Ansichten über das Sein der Dinge im natürlichen Zusammenhange. Das Gewicht, welches man auf Erfahrung und sinnliche Empfindung legte, die Aufmerksamkeit, welche man den Methoden der Naturforschung zuwandte, mußte dazu führen, daß man dem Wer=

den, dem Sinnlichen und Materiellen, der Nothwendigkeit des Naturprocesses die größeste Bedeutung beilegte. Wir haben bemerkt, daß schon Nicolaus von Cusa und Pico den Grundsatz aussprachen, daß alles Geschaffene durch das Werden hindurchgehn müsse. Immer mehr war dieser Satz zur Anwendung gekommen, wenn er auch vornehmlich nur in Beziehung auf den Menschen gebraucht wurde und einige ihn nur unter der Bedingung des Sündenfalls gelten ließen. Die Lehren, welche die Nothwendigkeit der Gegensätze in der Welt behaupteten und alles Weltliche im Streit stehen ließen, standen diesem Grundsatze zur Seite. Aber schon hatte auch Plethon behauptet, daß alles auch im Einzelsten nach Nothwendigkeit werde, und die Lehre vom allgemeinen Zusammenhange aller Dinge, welche fast allgemein anerkannt wurde, schien dem beizustimmen. Da war es nicht zu verwundern, daß man die Sittenlehre entweder ganz aus der Philosophie entfernte oder das sittliche Leben nach Analogie des Naturprocesses sich dachte um den fatalistischen Ansichten Raum zu lassen. Wir haben daher auch bemerken müssen, daß schon Valla und Pomponatius nur mit Mühe die Freiheit des Willens zu behaupten wußten, daß Helmont nur dadurch das sittliche Leben retten zu können glaubte, daß er es von den natürlichen Gesetzen abschied und in ein höheres mystisches Gebiet hinüberflüchtete, daß Charron, obwohl er einsah, daß alles, was uns wahrhaft angehört, auf unserer Freiheit beruhe, doch unsern Willen von der Natur leiten ließ, das Äußere unserer Handlungen dem allgemeinen Gesetze Preis gab und nur unser Inneres uns frei bewahren wollte. Ähn-

liche Grundsätze, wie sie für die Betrachtung der menschlichen Dinge geltend gemacht wurden, mußten auch in der Theologie sich erheben. Zwar wurde die Schöpfungslehre noch im Allgemeinen beibehalten und wenn auch Anklänge der Emanationslehre sich nicht selten vernehmen ließen, so wurde sie doch in ihrem ganzen ursprünglichen Sinne nicht erneuert; aber sehr entschieden machte sich die Meinung geltend, welche Bruno, Weigel, Böhme vertheidigten, daß Gott nothwendig schaffe und ohne Schöpfung gar nicht gedacht werden könne; ja Cremoninus, obgleich er behauptete, daß alles Immaterielle nur nach Analogie mit unserer Seele gedacht werden könnte, fand es doch unwürdig für Gott ihm einen Willen beizulegen. Diese Denkweise finden wir im Allgemeinen bei den spätern Peripatetikern in Italien herschend; sie ergiebt sich aus der Lehre, daß Gott nur Zweck, aber nicht wirkende Ursache der Welt sei. Noch standen ihr freilich andere Lehren zur Seite, die Gottes freien Willen in der Weltschöpfung behaupteten; aber auch bei ihnen finden wir die Neigung sich erheben die Wirksamkeit Gottes in der Regierung der Welt zu beschränken. Wie Sanchez und die gemeine Meinung der Philosophen behaupten, daß wir nur durch Mittelursachen zu Gott aufsteigen sollen, so soll auch von der andern Seite Gott in seiner Herrschaft über die Welt der Mittelursachen sich bedienen; die Natur wenigstens bedarf, wie Telesius lehrte, keiner göttlichen Mitwirkung und in die Natur, wie Taurellus sagte, greift die Vorsehung Gottes nicht ein. Das Bestreben die Natur methodisch und nach unverbrüchlichen Gesetzen zu erforschen schien darauf führen zu müssen, daß die natürliche

Welt ungestört und unabhängig von fremdartigen Einflüssen ihren gesetzmäßigen Verlauf habe.

Hierbei konnte es nicht ausbleiben, daß man anfing das sittliche Leben nach Grundsätzen zu beurtheilen, welche den Geschmack der Naturansicht an sich trugen. Selbst bei edel gesinnten Naturen, wie bei Thomas More, bei Melanchthon, bei Montaigne, haben wir eine Neigung zur Glückseligkeitslehre angetroffen. Man glaubte dem natürlichen Leben des Menschen nachgeben zu müssen, daß es seine Befriedigung suchen dürfe. Die Natur schien ein göttliches Recht zu haben, welches man gegen Willkür und Verbildung in Schutz nehmen müßte. So vertheidigten die katholischen Theologen die unveräußerlichen Rechte der Natur gegen die Willkür des Staatsvertrages; so vertheidigten Montaigne und Charron die natürliche Erziehung gegen den Zwang der gelehrten Schule und hielten das Leben nach dem Gesetze der Natur für das weise Leben. Nicht fern lag die Folgerung, welche Bruno zog, daß wir das wahre Gut nur in dem Sichausleben einer jeden natürlichen Kraft durch den Wandel aller Gestalten hindurch zu suchen hätten. Bei der geringen Sorgfalt, mit welcher man in dieser Zeit die sittlichen Begriffe ausbildete, konnte dieser Denkweise noch eine uneigennützige Sittenlehre zur Seite gehen, wie Pomponatius und Charron eine solche im Sinn trugen; aber es blieb zu besorgen, daß bei genauerer Forschung die Folgerungen nicht ausbleiben würden, welche aus der Zurückführung des sittlichen Lebens auf den natürlichen Trieb sich ziehen ließen, und bei der Lockerung der sittlichen Bande, welche eingetreten war, konnten sie nicht lange auf sich warten las-

sen. Wie bedenklich sind so manche Äußerungen der Französischen Skeptiker in dieser Richtung; aber noch lange nicht kommen sie dem gleich, was in derselben Richtung die Italienischen Physiker behaupteten, wenn Telesius und Campanella in dem Streben nach Selbsterhaltung den Grund aller unserer weltlichen Affecte und Begehrungen erblickten und Cremoninus alle wissenschaftliche Moral auf die Grundsätze der Naturwissenschaft zurückführen wollte. Es ist wahr, daß Campanella dabei in der Liebe unseres besondern Seins auch die Liebe des allgemeinen Seins nachweisen zu können glaubte; es ist wahr, daß in dieser Zeit man das geistliche Leben noch dem weltlichen Leben zur Seite zu stellen pflegte; aber dies konnte wenig für die Philosophie verschlagen, da die, welche so thaten, die Untersuchung des geistlichen Lebens von ihr fern halten wollten.

Die Folgerungen aus dem eingeschlagenen Wege ergeben sich jedoch noch viel reichlicher nach der Seite der physischen Lehren. Um es kurz zu sagen, wenn man auch nach dieser Seite zu noch nicht zu einem entschiedenen Materialismus kam, so zeigte sich doch eine Neigung zur materialistischen Denkweise ohne allen Zweifel. Schon Nicolaus Cusanus hatte das materielle Sein aller weltlichen Dinge behauptet, indem er demselben nur eine geistige Grundlage in dem schöpferischen Vermögen Gottes unterzog; hierin folgte ihm Bruno, der nur noch weiter in einem enthusiastischen Lobe der Materie, der allgemeinen, der göttlichen Mutter aller Dinge, sich erging. Das alte Beinahe-nichts der Materie zu behaupten, lag nicht in der Richtung dieser Zeit; Pico warnte davor die Materie

zu verachten. In den Lehrweisen der Physiker war der Satz zur Geltung gekommen, daß alles in dieser Welt im Zusammenhang stehe, daß alles im Raume verbunden sei; selbst die himmlischen Intelligenzen wagte man von diesem Gesetze nicht zu entbinden, sollten sie auch nur, wie Cäsalpinus lehrte, mit der reinen, von jeder besondern Beschaffenheit freien Materie, verbunden sein. Aus den Lehren der Theosophen, welche Geistiges und Körperliches immer in Vergleichung stellten, konnte eben so leicht die Neigung gezogen werden alles auf das Körperliche wie alles auf das Geistige zurückzuführen. Auf das entschiedenste aber wandten sich den materialistischen Vorstellungen die Lehren zu, welche von der Erkenntniß und dem Willen des Menschen ausgehend zu der Ansicht geführt wurden, daß ohne körperliche Beihülfe uns kein Wissen und kein Werk gelingen könne, daß eine Gemeinschaft unseres geistigen Lebens mit der Materie anzunehmen sei und daß diese nur unter der Bedingung uns zukommen könne, daß unser Geist mit dem Körper in Berührung stehe. Hierdurch kam die Ansicht zur Geltung, daß der Geist, welcher mit dem Körper in Berührung stehe, nichts anderes als ein feiner Körper sein könne, weil nur ein Körper den andern zu berühren vermöge. Die Theorien der Ärzte, welche in dieser Periode den größten Einfluß ausübten, zogen nach dieser Seite hin. Haben wir doch gesehn, daß selbst Melanchthon dieser Einflüsse sich nicht erwehren konnte. Da begegnen uns an allen Stellen in den Lehren dieser Zeit die Äußerungen, welche die Belebung der Materie von der eingebornen Wärme ableiten oder die Seele und den Geist mit einem Flämmchen, einem

warmen Hauch, einem Lichte vergleichen, oder in irgend einer Weise die Verbindung des Geistes oder der Seele mit dem groben Leibe durch eine feinere Materie vermitteln wollen, aber dies immer nur können, indem sie von dem Unkörperlichen die Vorstellung eines Körperlichen sich machen.

Doch der Richtung der Gedanken, welche alles Erkennen und alles Sein auf die Natur, auf die Methode der Erfahrung, ja auf das Sinnliche zurückführen wollte, hielt sich eine andere zur Seite. Die Lehre von den angebornen Begriffen wurde noch von den Platonikern vertreten und von den Aristotelikern war sie noch nicht aufgegeben. Neben der Methode des Aufsteigens vom Besondern zum Allgemeinen nahmen noch so bedeutende Lehrer wie Cäsalpinus, Zabarella und Nizolius auch die entgegengesetzte Methode des Absteigens vom Allgemeinen zum Besondern an und dagegen, daß mit dem Besondern zugleich das Allgemeine erkannt werde, wie Zabarella behauptete, hatte nicht einmal Cremoninus etwas einzuwenden. Die, welche der Naturforschung sich zugewendet hatten, waren doch über ihre Methode noch keinesweges sicher. Neben dem Natürlichen hielt man auch das Übernatürliche in Ehren; selbst so entschiedene Physiker, wie Telesius, Cäsalpinus, Helmont, mochten es nicht aufgeben, wenn sie es auch für keinen Gegenstand der philosophischen Forschung hielten. Wenn die Verbindung unseres Geistes mit dem Körper unser ganzes Wesen an das Körperliche heranzuziehen schien, so schien nicht weniger unsere Verwandschaft mit Gott uns des Göttlichen theilhaftig zu machen. Diese Würde des Menschen, welche

man behaupten zu müssen glaubte, schien ihn zu befähigen selbst Gott zu schauen; um wie viel mehr mußte sie es möglich machen, daß er in sich die Ideen der Dinge fände und das Innere der Dinge durchschaute. So lange man im Menschen das Ebenbild Gottes sah, konnte man ihm auch zutrauen, daß er in anderem Wege als durch seine sinnliche Empfindung zur Erkenntniß gelange. Es kam hinzu, daß die Überzeugung sehr allgemein verbreitet war, daß die Einheit der Welt in ihrem Principe, das System aller Dinge und aller Begriffe von uns erkannt werden müsse und daß unsere Vernunft nach dieser Erkenntniß strebend auch das Vermögen zu ihr uns beglaubige. Nicht allein die Platoniker und Theosophen, auch die Peripatetiker und Physiker waren hiervon erfüllt und selbst die Skeptiker mochten nicht leugnen, daß alles in allem sei und in allem erkannt werden müsse, daß der Zusammenhang aller Ursachen, die Sympathie aller Dinge uns auffordere jedes Einzelne in seiner Gemeinschaft mit dem Ganzen zu denken. Wir haben gesehn, daß noch Sanchez diese Ansicht als eine allgemein zugestandene ansah.

Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß die Überzeugung von der hohen Würde des Menschen im Sinken begriffen war. Mit wie lebhaften Farben hatte im Anfang unserer Periode Pico die Hoheit des Menschen geschildert; wie er frei sei von jeder Besonderheit der Natur und zu allem sich machen könne. Wenn Nicolaus Cusanus auch eingestand, daß alles in der Welt durch Besonderheiten contrahirt sei, so stand ihm dabei doch sein Satz zur Seite, daß alles in allem sei, und die Macht Gottes in

seinen Geschöpfen das Höchste zu verwirklichen hätte er sich nicht entreißen lassen. Wie großen Nachdruck auch die Theosophen auf die Eigenthümlichkeit der Dinge legten, so erblickten sie doch in ihr etwas Wunderbares, eine mystische Gemeinschaft mit Gott, und die Lehre von der kleinen Welt im Menschen, welche alles in sich darzustellen und zu umfassen bestimmt sei, galt ihnen, wie fast allen Philosophen dieser ersten Entwicklung, als ein allgemeiner Glaubensartikel. Der Nachhall dieser Gedanken ist nun freilich auch am Ende unseres Abschnitts noch nicht verklungen. Weigel vertheidigte noch mit fester Überzeugung die Allmacht Gottes in seinen vernünftigen Geschöpfen; wenn die wahren Substanzen der Welt auch im Äußern verschieden sind, so ist doch im innern Wesen alles dasselbe und im einzelnen Sein liegt keine Beschränkung, weil jedes ohne den übrigen Dingen etwas zu rauben das Ganze in sich umfassen kann. Aber was hätte wohl die Meinung dieses unscheinbaren und in Dunkelheit verhüllten Theosophen zu bedeuten gehabt gegen die Behauptungen so vieler anderen berühmtern Philosophen. Behauptete doch ein anderer Theosoph, Helmont, daß die Creatur als solche unvollkommen sein müßte, und hierin hatte er unstreitig eine weit verbreitete Meinung für sich. Zwar behauptete noch Bruno die Vollkommenheit der Welt und jedes einzelnen Dinges in ihr, weil Gott nichts unvollkommenes hervorbringen könne; aber er mußte auch seine Beschränkungen hinzusetzen; in jedem Geschöpfe ist zwar alles, aber nicht, wie in Gott, zusammen und in ewiger Einheit; sondern nur nach einander und in beständigem Kampfe der Gegensätze wach-

sen alle Vollkommenheiten einem jeden Dinge zu. Zwar wollte auch Cäsalpinus unsere Hoffnungen auf ein unsterbliches Leben und auf ein reines Dasein der vernünftigen Seele in der Welt nicht aufgeben; aber daß ein solches durch unsere eigene freie Thätigkeit gewonnen werden könnte, vermochte er nicht einzusehn; ein Naturproceß, der Tod, sollte es herbeiführen und dabei doch eine Vereinigung der Seele mit der reinen Materie bleiben. Der Annahme, daß die Geschöpfe der Welt unvollkommen sein und bleiben müßten, standen sehr allgemein verbreitete Ansichten zur Seite. Für sie sprach die Lehre von der Nothwendigkeit der Gradunterschiede in der Welt, die Lehre vom Sündenfall, einem Grunde nicht allein, sondern auch einem Zeichen der Unvollkommenheit der gefallenen Geschöpfe, nicht minder die Lehre von der Nothwendigkeit der Gegensätze und ihres Kampfes unter einander in einem beständigen Werden. Je mehr man der Erfahrung der weltlichen Dinge sich zuwandte, um so weniger konnte man dem Glauben der Vernunft an die Vollkommenheit ihrer Bestimmung vertrauen. Das körperliche Dasein schien als eine nothwendige Schranke mit dem Dasein der Vernunft in der Welt verbunden zu sein. Schon Pomponatius hatte hierauf in Bezug auf den Menschen verwiesen; mit immer größerer Macht drangen die spätern Peripatetiker darauf, daß dies für alle Dinge der Welt gelte. Da traten die Zweifel gegen die Lehre vom Mikrokosmus immer stärker hervor. Wenn auch Charron in unserer Seele ein verkürztes Bild der Natur sieht, auf eine vollständige Entwicklung desselben in unserm Wissen hat er die Hoffnung aufgegeben;

er findet, daß der Mensch eine praktische Weisheit suchen soll, weil die Wissenschaft seine Kräfte übersteigt. Wenn auch Sanchez nicht leugnen mag, daß wahres Wissen nur in der Erkenntniß des Zusammenhangs aller Dinge gewonnen werden könnte, so kann er doch nicht begreifen, daß in der besondern Form des Menschen alle Formen der Dinge sich darstellen sollten. Er giebt daher das Wissen in seiner Vollkommenheit auf. Die Philologen, welche der Rhetorik geneigter waren als der Logik, hatten schon lange daran gewöhnt für die Menschen, welche wie die Nachteulen das volle Licht der Wahrheit nur blendet, nur einen Schein der Wahrheit, nur eine Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen.

Doch hätte man in diesen Zeiten dem Gedanken nicht Raum geben mögen, daß alles in dieser Welt nur ein Spiel der leblosen und bewußtlos wirksamen Materie sei. Vielmehr die, welche der Materie das größte Lob zollten, wie Bruno, gingen nur darauf aus sie mit Leben auszustatten und an die mit Vernunft wirkende Form heranzuziehen. Überall sind wir in diesem Zeitraum auf den Gedanken gestoßen, daß Leben durch die ganze Welt sich verbreite, und in diesem Gedanken lag etwas, was von dem ausschließlichen Wege einer dem Empirismus und Sensualismus, dem Materialismus und Mechanismus sich zuneigenden Naturforschung zurückhalten mußte. Denn in der Erfahrung lag eine allgemeine Verbreitung des Lebens nicht vor und in dem Leben der Dinge suchte man eine ursprüngliche Thätigkeit derselben. Nur finden wir freilich, daß auch diese Lehre von der allgemeinen Belebung und Beseelung der Natur und von der in ihr

herrschenden Vernunft von ihrer ursprünglichen Kraft nachgelassen hatte und zu Beschränkungen ihrer Allgemeinheit gekommen war. Nicolaus Cusanus und die Platoniker hatten sie zu verbreiten gewußt; den ersten Theosophen war sie Mittelpunkt ihrer Lehre gewesen; auch bei den Deutschen Theosophen erhielt sie sich fortwärend. Weigel dachte sich die Natur noch in einer ganz idealistischen Weise und wenn auch Böhme Geistiges und Körperliches in einander mischte, so konnte doch das verklärte Licht, in welchem ihm alles erschien, für einen Vertreter derselben Denkweise gelten. Aber wir haben auch nicht unbemerkt lassen können, daß die theosophischen Lehren in ihrer volksthümlichen Gestalt allmälig von ihrem Einfluß verloren hatten, und in der gelehrten Form, welche sie bei Helmont und Fludd annahmen, wurde schon der Erfahrung und dem körperlichen Dasein viel größeres Gewicht beigelegt. Konnte doch Helmont sich nicht verleugnen, daß zwar das Natürliche von innen, das Künstliche aber von außen gebildet werde, und wenn er auch seinen natürlichen Principien, den Fermenten und Samen, eine innerlich bildende Kraft zusprach, so sollte sie doch an eine materielle Grundlage gebunden sein und nur ein dumpfer Naturtrieb war es, was er ihnen als wirkende Kraft beilegen konnte. Noch entschiedener wandte sich die einflußreiche Schule der Peripatetiker den Meinungen zu, welche das Seelenartige und Verständige nur in einem beschränkten Kreise der Welt zulassen wollten. Die Lehre des Cäsalpinus, daß obgleich alles in der Welt belebt sei, doch nicht alles Seele habe, bezeichnet hierin einen deutlichen Wendepunkt. Nur in den herschenden Theilen

der Welt glaubte man Seele annehmen zu dürfen, noch weniger aber schien der Verstand in der Welt verbreitet zu sein. Wenn man nun bedenkt, wie sehr dagegen die Lehren im Vorschreiten waren, daß alles an die Materie sich anschließen müsse, daß die Seele oder der Geist nur ein feinerer Körper sei, daß die materiellen Dinge in der sinnlichen Empfindung ihrer selbst lebend nur nach Selbsterhaltung strebten und ihr weltlicher Verstand nur in der Sammlung und Verwandlung ihrer Empfindungen bestehe, so dürfte man wohl die Besorgniß für gegründet halten, daß diese Richtung der Lehre über die vorher bezeichnete bald das Übergewicht gewinnen würde. Man füge dann noch hinzu, daß die Lehren von der Idee, von dem allgemeinen Leben der Welt, von dem Mikrokosmus und was sonst im Gesichtskreise der Platonischen Schule und der Theosophen liegt, mit Aberglauben sich vergesellschaftet und mehr in einem kühnen Fluge der Phantasie, als in methodischer Weise sich begründet hatten. Je mehr nun der Aberglaube sank, je stärker dagegen das Streben nach methodischer Erforschung der Dinge hervortrat, um so weniger war die Hoffnung vorhanden, daß jene Lehren gegen ihre mächtigen Gegner sich würden behaupten können. Sollten sie es dennoch unternehmen, so mußten sie unstreitig nach festern Grundsätzen sich umsehn und in einer methodischern Weise sich zu begründen suchen. Und hierzu war denn auch ein Anfang gemacht worden.

Sehr allgemein wurde der Satz anerkannt und von Agrippa, von Charron, von Campanella ausdrücklich ausgesprochen, daß Gott wahrhaft sei und uns nicht

täuschen könne. Er konnte als der Ausdruck der Überzeugung gelten, daß wir allen nothwendigen Grundsätzen unserer Vernunft vertrauen dürften. Was aber für Grundsätze unserer Vernunft man nothwendig anzuerkennen habe, darüber herschte Streit; bei der Neigung für den Empirismus und Sensualismus tauchten die Meinungen auf, daß Gott in weltlicher Weise nur durch die Sinne sich offenbare und wir nur dem einen Grundsatze zu vertrauen hätten, daß die sinnlichen Erscheinungen uns nicht täuschten. Mit dem Sensualismus machte auch der Materialismus sich geltend und es schien vielen, als würde durch die Sinne nur die Wahrheit der Körperwelt uns beglaubigt. Dagegen wußte sich aber doch eine andere Betrachtungsweise zu behaupten. Ficinus hatte von Proculus gelernt auf die reflexive Thätigkeit der Seele zu achten. Der Körper bewegt sich nicht; theilbare Dinge können von einem ihrer Theile auf den andern wirken; dies ist aber keine reflexive Thätigkeit; die Seele dagegen, ein untheilbares Wesen, wirkt auf sich selbst zurück. Die Berücksichtigung dieser reflexiven Thätigkeit mußte den Platonikern und Theosophen am Herzen liegen. Nur unter ihrer Voraussetzung ließ sich die Rückkehr, die Reflexion der Dinge auf ihr Princip, die lebendige Entwicklung eines jeden Samens aus sich selbst behaupten. Die reflexive Thätigkeit im Innern des thätigen Dinges selbst schien dieser Betrachtungsweise viel begreiflicher als die transitive Thätigkeit, welche aus dem Innern des thätigen Dinges heraus auf ein anderes übergeht, und wenn Agrippa diese als ein wunderbares Werk betrachtete und forderte, so kann dies als eine erste Anregung des Zwei-

fels angesehn werden, welchen spätere Zeiten gegen die ursachliche Verbindung der Dinge unter einander erhoben. In demselben Sinn sprach Paracelsus den Grundsatz aus, daß alles nur von innen aus sich entwickle, und Weigel bildete ihn zu der idealistischen Ansicht aus, daß alles Leben und Wesen der Dinge nur im Innern derselben wurzle und selbst die sinnliche Empfindung nur als eine innere Entwicklung des empfindenden Wesens zu betrachten sei. An den Zug solcher Gedanken schließt auch die Lehre von der Trägheit des Körpers sich an, welche in Gegensatz gegen die Thätigkeit der Seele von Ficinus an bis zu Campanella mit immer stärkeren Folgerungen behauptet wurde. Schon Agrippa und Patritius hatten daraus geschlossen, daß der Körper als unwirksam angesehn werden müsse; Telesius hatte es zum Grundsatze seiner Naturlehre gemacht, daß die Materie und auch die Kräfte der Natur unveränderlich wären und Cäsalpinus war sogar zu der Folgerung gekommen, daß die Natur nur als ein Princip des Leidens betrachtet werden dürfe. Unbestreitbar schien daraus hervorzugehn, daß wenn Bewegung und Thätigkeit in der Welt sein sollten, sie von einem rein materiellen Dasein nicht ausgehn könnten, daß wenn eine fortschreitende, auf einen Zweck gerichtete Entwicklung anzunehmen wäre, noch andere als die natürlichen Kräfte in Bewegung gesetzt werden müßten. Daher finden wir auch die Peripatetiker bereit die bewegende und die Zweckursache noch immer von der materiellen Welt zu unterscheiden, wie wenig sie auch ein materienloses Dasein in der Welt zugeben wollten. Wie wenig nun auch diese Lehren frei von Voraussetzungen waren, welche zu be-

streiten man nicht verfehlte, so bot doch die Lehre von der Trägheit des Körpers einen Haltpunkt dar, welcher nicht gestattete die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen Körper und Seele außer Augen zu setzen. In Beziehung auf ihn schien es als allgemeiner Grundsatz festzustehen, daß ohne Sinn, ohne Empfindung seiner selbst kein Ding Princip einer Thätigkeit oder Veränderung werden würde. In diesem Sinn legte selbst Telesius den thätigen Kräften in der Natur Empfindung ihrer selbst bei. Man bemerkte nun aber auch, daß die reflexive Thätigkeit der Seele ihrer Natur nach auf das reflectirende Wesen beschränkt bleibe. Eben hieraus gingen jene Lehren des Agrippa von dem Wunderbaren in der transitiven Thätigkeit, des Paracelsus und Weigel's von der Entwicklung aller weltlichen Dinge nur in ihrem Innern hervor. In völliger Allgemeinheit sprach daher auch Cäsalpinus den Satz aus, daß der Verstand Gottes und der weltlichen Dinge immer nur sich und seine eigenen Gedanken zu erkennen vermöge und Cremoninus zögerte nicht ihm hierin beizustimmen. Diese Erkenntniß seiner selbst, wie beschränkt sie auch sein möchte, galt nun für das uns zunächst liegende, für das wichtigste Fundament unserer Erkenntniß. Montaigne und Charron hoben sie hervor als Anfangspunkt unserer Weisheit. Wenn auch Sanchez zweifelte, ob wir einen bestimmten Begriff von unserer Seele uns machen könnten, so war es ihm doch unbedenklich gewiß, daß die Erscheinungen unseres Innern uns näher lägen, als alle Erkenntnisse des Äußern, daß von der Erkenntniß unser selbst alle Untersuchung ausgehn müsse. Eben so sprach es Weigel

nach dem Vorgange des Paracelsus aus, daß wir in uns alle Wahrheit finden müßten und alles Lernen nichts anders sein könnte als sich selbst erkennen. Wenn wir diese Reihe übereinstimmender Aussagen übersehn, so werden wir es nicht als einen vereinzelten Einfall des Campanella, sondern als eine Frucht der Zeiten erkennen, daß er den alten Satz des Augustinus, ich denke, also bin ich, als den obersten, jedem Zweifel enthobenen Grundsatz der Philosophie aufstellte.

Es war nun aber nicht die unbeschränkte Vernunft, welcher man vertraute, sondern der beschränkte Standpunkt unserer denkenden Seele sollte die sichere Grundlage für unsere wissenschaftlichen Untersuchungen abgeben. Die denkende Seele oder den individuellen Geist hatte man in seinen Beschränkungen kennen gelernt; seine Schranken standen ihm in der unendlichen und in das Unendliche theilbaren Welt der Körper entgegen. Den Gegensatz zwischen beiden hatte man immer fester in das Auge zu fassen begonnen. Vom Körper hatte schon Ficinus bemerkt, daß die Ausdehnung im Raume seine unterscheidende Eigenschaft sei. Patritius wiederholte dies; die Peripatetiker, Cäsalpinus, Zabarella, Cremoninus stimmten bei. Es war zur herrschenden Denkweise geworden, daß alles, was in der Welt sein Dasein in der Wechselwirkung der Dinge bethätige, im Raum seine Ausdehnung haben müsse. Unter diesen Dingen hielt es schwer der Seele ihre Stellung zu ermitteln. Nur so viel schien gewiß, daß sie denkend in sich ihr Sein und Leben habe. Diesen Gegensatz zwischen Körper und Geist drückte Cremoninus am bestimmtesten aus, indem er dem

Körper die Ausdehnung, dem Geiste das Denken als Eigenschaft beilegte. Mit der Ausdehnung aber kommt dem Körper Theilbarkeit zu; dem Geist dagegen, welcher nur in sich denkt, wird Untheilbarkeit zugeschrieben; er wird als Individuum gedacht. Schon Ficinus hatte dies hervorgehoben; immer stärker aber war man hierauf hingetrieben worden, je mehr man die Natur des Zusammengesetzten zu bedenken anfing und davon sich überzeugte, daß man nun auch nach untheilbaren Bestandtheilen des Zusammengesetzten suchen müsse. Mit der Einfachheit der alten Elemente konnte man sich nicht mehr zufrieden geben. Die Lehre von körperlichen Atomen im Sinn der Alten tauchte wohl wieder auf, aber bis jetzt ohne wissenschaftlichen Nachhalt zu finden. Dagegen die Theosophen beriefen sich in ihrer Naturlehre auf die Samen als auf die einfachen Kräfte in der Natur und Helmont sprach es aus, daß die Fermente, die Grundlagen der Samen, als durchaus untheilbar angesehn werden müßten. Nach demselben Ziele strebte die Lehre des Giordano Bruno von den Monaden, welche die untheilbaren, ihrem Begriffe nach bestimmten Einheiten in der Zusammensetzung der wandelbaren körperlichen Erscheinung abgeben sollten. Freilich diese Gedanken über das Untheilbare in der Welt waren nur wenig wissenschaftlich festgestellt; sie schwankten noch darüber, ob die untheilbaren Elemente als körperlich oder als geistig gedacht werden sollten. Aber die Meinung neigte sich unstreitig zu dem letztern. Wenn Bruno seine Monaden auf Begriffe zurückführte, so hatte er dabei wohl gewiß etwas Geistiges im Sinne. Die Fermente Helmon'ts aber waren aus der Lehre des Para-

celsus hervor gegangen, daß der Geist aus vielen Geistern zusammengesetzt sei; seine Fermente betrachtete er nun wohl als physische Kräfte, aber erst durch ihre Zusammensetzung unter einem herschenden Archeus sollten sie körperliche Ausdehnung gewinnen. Und in ähnlicher Weise wollte auch Bruno den Unterschied zwischen Körper und Seele darauf zurückführen, daß jener die Zusamsetzung der beherschten Monaden, diese die herschende Einheit in dieser Zusammensetzung sei. Noch entschiedener drang Cäsalpinus darauf, daß wir der Seele nur ein punktuelles Dasein beilegen dürften und auch Helmont wendete dieser Annahme sich zu, indem er für nöthig hielt vom Archeus, der über viele Fermente sich ausdehnen müsse, die Seele zu unterscheiden.

Wir werden nun freilich in diesen Gedanken der Zeit noch nichts zum Abschluß Reifes erkennen; aber sie enthielten fruchtbare Keime für die künftige Untersuchung. Die spätere Philosophie ist auf sie zurückgekommen. Ihren Grund hatten sie in dem Gegensatze zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen, welche als zwei durchaus verschiedene Arten von Substanzen angesehn wurden und doch im Menschen und in der Welt miteinander in Verbindung stehn sollten. Das Problem, welches hierin liegt, trat mit immer stärkerer Kraft hervor. Anfangs, als man die Verbindung zwischen Körper und Geist noch mehr aus einem allgemeinen weltlichen Gesichtspunkte betrachtete, wurde es zwar anerkannt, aber man dachte es leicht beseitigen zu können. Man hielt sich, wie Ficinus, wie Leonicus, an den allgemeinen Gedanken, daß Gradunterschiede in der Welt nöthig wären, daß zwi-

schen dem Bewegten und dem unbeweglichen Princip der Bewegung ein Sichselbstbewegendes, also eine reflectirende Seele, in der Mitte liegen müsse. Je mehr aber die Untersuchung auf das Besondere einging und bei der Frage die besondere Natur des Menschen in das Auge faßte, der aus Körper und Geist zusammengesetzt doch eine einige Substanz sein sollte, je mehr man dabei den vollkommenen Gegensatz zwischen Körper und Geist bedachte, um so weniger konnten solche allgemeine Annahmen über die Grade des weltlichen Daseins als ausreichend erscheinen. Die Ansichten der Platoniker und der Theosophen, daß die Seele als Mittleres zwischen Körper und Geist oder der Geist als Mittleres zwischen Körper und Seele den Zusammenhang zwischen beiden Gliedern des Gegensatzes herstellen könnte, mußten sich um so mehr als ungenügend erweisen, je geneigter man war in dem vermittelnden Gliede selbst nur einen feinen Körper zu erkennen. Schon hatte Patritius es ausgesprochen, daß der träge Körper, welcher für sich keine Thätigkeit hat, auf den Geist nicht wirken könne, schon hatte er darauf gedrungen, daß der Körper nur Körperliches berühren und nur durch Berührung, also auch nur auf Körperliches wirken könne und Cremoninus und Campanella hatten diesem Satze beigestimmt. Nur als ein Auskunftsmittel der Verzweiflung konnte man es ansehn, wenn Nizolius die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele als ein Quasicontinuum bezeichnete. Auch die Annahme der Peripatetiker, daß die Seele die Form des organischen Körpers sei, wollte den Peripatetikern selbst nicht mehr genügen. Zabarella hatte um die Thä-

tigkeiten der Seele zu erklären zu der Unterscheidung der assistirenden von der informirenden Form seine Zuflucht nehmen müssen; Cremoninus war genöthigt gewesen um die Verbindung des Körpers mit der Seele sich vorstellbar zu machen zwischen beide das eingeborne Warme des körperlichen Temperaments einzuschieben. Solche Unterscheidungen konnten nur darauf hinweisen, daß hier ein Problem vorlag, welches seine Lösung noch erwartete und stark genug angeregt war um zu immer neuen Versuchen es zu lösen aufzufordern.

Wir haben eine Reihe von Gedanken angeführt, welche die Grundlage für den spätern Gang der neuern Philosophie abgaben. Mehr und mehr hatte sich das Bedürfniß geltend gemacht der Erfahrung und den Sinnen in unserer Erkenntniß ihr Recht widerfahren zu lassen; mehr und mehr hatte man einsehen gelernt, daß wir in unserm weltlichen Leben von der Natur abhängig und an die Bedingungen des körperlichen Daseins gebunden sind; aber den Forderungen der Vernunft, welche auf ein allgemeines und inneres Verständniß der Dinge dringt, hatte man doch nicht entsagen können. Dem Drange nach Erweiterung unserer Erfahrung und nach sinnlicher Befriedigung setzte sich das Bewußtsein entgegen, daß wir in uns unsern festen Haltpunkt zu suchen hätten; das Bedürfniß der Besinnung auf sich selbst wirkte der Zerstreuung entgegen, welche uns in die Weite und unbestimmte Masse der Erfahrungen verlockt; es führte auf den Gedanken eines einfachen Mittelpunktes für unsere Forschungen. Beide Richtungen in der wissenschaftlichen Untersuchung hatten sich noch nicht weder völlig abgeson-

dert, noch gegenseitig ausgeglichen, weil noch keine Sicherheit über die einzuschlagende Methode herschte, wenn auch das Streben nach einer solchen immer deutlicher zu Tage getreten war. Bei dieser Lage der Dinge mußte eine dualistische Ansicht vorherschen, wenn auch die Hoffnung alles auf ein einiges Princip zurückführen zu können nicht aufgegeben war. Am wenigsten waren gewiß die Theosophen dem Dualismus geneigt; aber wie üppig schießen einem Böhme, einem Fludd die Gegensätze empor; wie zwingen sie die nothwendige Wurzel derselben bis in Gott zu verfolgen. Wenn Helmont den Frieden der Natur, des vollkommenen Werkes Gottes, zu behaupten suchte, so konnte er doch die Welt der Menschen, die am Sündenfall und seinen Folgen erkrankt sind, diesem Frieden nicht anschließen und daher stellen sich ihm die Gebiete des Natürlichen und des Sittlichen, des Philosophischen und des Theologischen wie zwei Wissenschaften, die keine Gemeinschaft unter sich haben, einander entgegen. Auch die Theologen hatten wohl ein Interesse daran alles unter ein Princip und unter die Fahne der Kirche zu vereinigen, vor allen die katholischen. Wir sehen es an den hierarchischen Gedanken des Campanella. Aber nicht allein die Klugheit rieth ihnen die weltliche Macht und Wissenschaft zu schonen; sie konnten sich auch des Gedankens nicht erwehren, daß die Natur und das weltliche Leben ihre eigenen Gesetze hätten, welche die Theologie weder erforschen, noch leiten könnte; da überließen sie denn die weltliche Wissenschaft ihrem Lauf und wagten nur zu hoffen, daß er den verborgenen Rathschlägen Gottes sich fügen werde. Und hätten nun wohl

die protestantischen Theologen mehr zu leisten vermocht? Wir sehen vielmehr, daß sie den Ansichten des Taurellus nicht widerstehen konnten, welcher die Natur ihren eigenen Gesetzen überließ und ihre Erforschung der Philosophie anvertraute, wärend die Theologie nur die Rathschläge Gottes über die Menschen und das Werk seiner Vorsehung in der Leitung dieses abgesonderten Gebietes, so weit sie uns durch Offenbarung bekannt geworden, zu erforschen habe. In dieser Absonderung der Philosophie und der Theologie von einander liegt der tiefste Grund des Dualismus, welcher in dieser Zeit sich verbreitete. Auf das deutlichste sprachen ihn die Peripatetiker aus, welche meinten in der Philosophie nur vordringen zu können unter der Voraussetzung, daß Gott und Welt von Ewigkeit her neben einander beständen, daß jener der Zweck dieser sei, welcher aber nie von uns erreicht würde. Wenn nun auch die Platoniker, ein Patritius, ein Bruno, eine innigere Verbindung der Welt mit Gott im Sinn trugen, in einer ähnlichen Weise ließen sie doch die Vereinigung beider zu keinem Ende kommen. Die Welt hatte man vor sich, in der Seele sollte sie sich abbilden; aber auch hier glaubte man einen unüberwindlichen Unterschied zu erkennen. Denn die Welt erblickte man im Raume; man sah sie nur als Körperwelt an, welcher die innere Welt der Seele, die Welt des Denkens, als ein durchaus Verschiedenes sich entgegenstellte. Wie Theologie und Philosophie sich von einander abgesondert hatten, wie Gott und Welt neben einander getreten waren, ohne daß man über ihr Verhältniß eine Entscheidung gefunden hätte, wie man den Streit

der Gegensätze in der Welt zu verewigen geneigt war, so bot nun dieser Gegensatz zwischen Körperwelt und Geisterwelt das allgemeinste Problem für die Untersuchung dar. Ein solcher Dualismus konnte denn freilich nicht befriedigen; man konnte sich durch ihn nur aufgefordert fühlen festere Grundsätze und Methoden für das wissenschaftliche Denken zu suchen und den Übergang hierzu müßte der Zweifel machen, welchen wir in verschiedenen Gestalten an dem Ende unseres Zeitabschnitts hervorbrechen sehen, so wie er schon lange im Verlauf desselben sich genährt hatte.

Nur die wichtigsten Punkte haben wir hier zusammengestellt, welche in dem abgelaufenen Zeitraume zur Sprache gekommen waren um für die spätere Forschung die allgemeinsten Anregungen abzugeben. Noch andere Gedanken hätten wir erwähnen können, die socialistische Denkweise, welche Morus angeregt, welche Campanella fortgeführt hatte, die Lehre vom Staatsvertrage, welche wir bei Mariana in ihren ersten Keimen bemerkt haben, die Ansichten, welche Montaigne und Charron über die Erziehung in Anschluß an die Natur ausgesprochen hatten. Wir werden diese und andere vereinzelte Gedanken ähnlicher Art nicht übersehn dürfen, eben so wenig als die tiefern, mehr auf die Einheit der Wissenschaft vordringenden Bestrebungen, welche wir bei einem Nicolaus Cusanus, bei den Platonikern und bei den Theosophen gefunden haben. Auch sie weisen auf die Zukunft hin. Aber wenn jene doch nur als vereinzelte Bestrebungen untergeordneter Art angesehn werden können, so trat dagegen das theosophische Element in der Denkweise dieser Zeit nur als eine phan-

tastische Ahndung eines höhern Zusammenhangs der Dinge und der Wissenschaften auf, welche erst in weiterer Ferne eine wissenschaftliche Form gewinnen sollte. Zunächst hatte sich das Bestreben immer mehr auf eine faßliche, der Anschauung zugängliche Erkenntniß gerichtet. Der Zweifel trieb dazu an eine sichere Methode für diese Erkenntniß zu suchen; man wollte lieber wenig, aber sicher das Einzelne, das Zunächstliegende wissen, als mit hochfliegenden und weiten, aber nur in unbestimmter Gestaltung zerrinnenden Gedanken sich anschwellen. Dabei konnten die Gedanken des Cusaners, der Platoniker, der Theosophen nur in den Hintergrund zurücktreten, weil man nur wenig sein Augenmerk darauf richtete, daß für die Wissenschaft die Erkenntniß des Allgemeinen, das Streben nach dem letzten Grunde und nach dem letzten Zweck eben so sicher, nahe liegend und nothwendig ist, als die Handgreiflichkeit des Einzelnen. Daher ist das Bestreben der tiefern Denker des von uns geschilderten Zeitraums von weniger unmittelbarer Nachwirkung gewesen, als der Dualismus, welcher an die einzelnen Gestalten der Körperwelt und an das unmittelbare Bewußtsein unseres Ich sich festhielt, und es war viel spätern Zeiten vorbehalten das Recht der Philosophie an den Gedanken der Einheit aller Wissenschaften zu vertheidigen. Es möge uns vergönnt sein dies noch an einem besondern Punkt zu veranschaulichen. Der großartige Gedanke des Nicolaus von Cusa alle Gebiete des Denkens vom Begriffe des Wissens aus einer Kritik zu unterwerfen ist gewiß nicht verloren gewesen, aber in wie unscheinbarer Weise hat er anfangs nachgewirkt, bis er in Kant's Kri-

tik eine vollständigere Vertretung fand. Zwei entgegengesetzte Punkte faßte er zusammen um das Ganze zu umschreiben, auf der einen Seite das Verlangen unserer Vernunft nach dem Wissen und die Aufgabe der Wissenschaft alles in allem zu denken, auf der andern Seite die Nothwendigkeit von uns selbst auszugehn und die Beschränktheit des Allgemeinen in dem besondern Sein des denkenden Individuums. Beide Seiten sprach der Cusaner in allgemeinen Grundsätzen aus, die eine in dem Satze, daß überall alles in allem sei, die andere in dem Satze des Nichtzuunterscheidenden, daß alles in jedem nur in besonderer und beschränkter Weise sei. Beide Sätze hören wir durch den ganzen Verlauf dieser Zeiten nachklingen; aber immer mehr wird der letztere vor dem erstern vorherschend, immer dringender werden wir auf die Beschränktheit unseres Seins und unseres Erkennens hingewiesen. Bekanntlich hat Leibniz beide Sätze in seine Philosophie aufgenommen; aber viel bestimmter und nachdrücklicher dringt er doch auf die Nothwendigkeit der Beschränktheit für alle Geschöpfe und der Satz des Nichtzuunterscheidenden ist in seinem Munde viel berühmter geworden, als der Satz, daß in jeder Monade die ganze Welt sich abspiegele.

Viertes Buch.

Bacon's Reform der Philosophie und die ihr zunächst liegenden Zeiten.

Erstes Kapitel.

Bacon's Reform der Philosophie.

Bisher hatten die Engländer nur einen geringern Antheil an den Entwicklungen der neuern Philosophie genommen. Auf ihren Schulen stand die scholastische Philosophie, namentlich die nominalistische Logik, noch in vollem Ansehn; die Platonische Philosophie, die alchimistische Theosophie hatten einen Eindruck bei ihnen gemacht; sie hatten Theil genommen an den Bestrebungen in der Wiederherstellung der Wissenschaften; die Untersuchungen über die Physik machten bei ihnen Fortschritte und trieben selbst zu allgemeinen Theorien über die Natur an; es waren aber bis zu Anfange des 17. Jahrhunderts bei ihnen keine Versuche hervorgetreten, welche an allgemeinem Einfluß auf die philosophischen Bestrebungen der neuern Völker mit den Werken der Italiener, der Deutschen und der Franzosen sich hätten messen können. In dem Hin- und Herfluthen der Meinungen hatten sie sich zurückgehalten um auf einmal in der Entscheidung der Zeiten ihr Urtheil in die Wagschale zu legen. Mit Recht sieht man die Reform der Philosophie, welche Bacon beabsichtigte und in Gang brachte, als das Werk an, welches zuerst Epoche in der Entwicklung der neuern Philosophie gemacht hat.

Franz Bacon, der zweite Sohn des Nicolaus Bacon, welcher unter der Königin Elisabeth das Amt des Großsiegelbewahrers lange Zeit und mit Ruhm verwaltet hatte, wurde zu London am 22. Januar 1561 geboren. Von einem frühreifen Verstande sah er schon als Schüler der Cambridger Universität die Gebrechen der bisherigen Philosophie ein. Kaum hatte er die Universität verlassen, als er bei den Geschäften der Englischen Gesandtschaft zu Paris verwandt wurde. Ein Jüngling von 19 Jahren entwarf er hier seine Bemerkungen über den Zustand Europa's. In seiner Laufbahn als Staatsmann wurde er jedoch durch den Tod seines Vaters unterbrochen, welcher für seinen jüngern Sohn zu sorgen versäumt hatte. Er mußte die Laufbahn eines Advocaten ergreifen um sich selbst seinen Weg zu eröffnen. Durch ein umfassendes Studium der Englischen Gesetze und durch Beredtsamkeit, in welcher ihn unter seinen Landsleuten keiner seiner Zeitgenossen zu übertreffen schien, zeichnete er sich in dieser Laufbahn aus, indem er zugleich in den Wissenschaften fortarbeitete und von dem lebhaften Bewußtsein ihrer gegenwärtigen Gebrechen zu dem Plan ihrer völligen Umgestaltung sich erhob. Noch gegen das Ende seines Lebens erwähnte er eine Jugendschrift, welche er vor 40 Jahren unter dem Titel die größte Geburt der Zeit in demselben Sinn verfaßt hätte, in welchem er durch sein ganzes Leben ohne Nachlaß an der großen Instauration der Wissenschaften arbeitete [1]). Die Wahrheit dieser Angabe ist nicht zu bezweifeln; seinen unab-

1) Epistola ad Fulgentium. In der Ausgabe seiner Werke von Mallet, welche ich citire, II p. 404.

lässigen in gleichmäßiger Richtung fortgesetzten Fleiß bezeugen die umfassenden Arbeiten seiner Schriften. Von einem hohen Ehrgeiz erfüllt, legte er den Werken seines Geistes die höchste Bedeutung bei. Selbst seine Reden und seine Briefe wollte er nach dem Beispiele der Alten aufbewahrt wissen [1]). Er hoffte die Alten zu übertreffen, weil die gegenwärtige Zeit dem Alterthum weit vorausgeeilt sei durch Erfindungen und Entdeckungen der größten Art, durch die Buchdruckerkunst, die Entdeckung der neuen Welt, eine gereinigte Religion, eine lange Erfahrung; durch Frieden in Staat und Kirche begünstigt sieht er ein neues Blüthenalter der Wissenschaft heranmahen. Den Beschäftigungen mit der Wissenschaft hat er sein Leben gewidmet; er findet in ihnen seinen Beruf; er bezeichnet sich als einen Mann, welcher dem Gelehrtenstande angehört. Doch war sein Leben und sein Geist getheilt. Nicht allein seine Bedürfnisse, welche durch Prunksucht übermäßig anwuchsen, sondern auch sein Ehrgeiz zogen ihn zu den öffentlichen Geschäften und ließen ihn Staatsämter suchen. Nach dem Tode seines Vaters war ihm eine vornehme Verwandtschaft geblieben. Der berühmte und einflußreiche Lord Schatzmeister Burleigh war sein Oheim; dessen Sohn Robert Cecil strebte mit ihm im Staatsdienste empor und hatte ihn schnell überflügelt. Eine ähnliche Laufbahn nach dem Beispiele seines Vaters mußte ihn locken. Er wurde auch bald, in seinem 28. Jahre, unter die außerordentlichen Advocaten der Krone und in den Rath der Königin aufgenommen. Im Un-

1) Letters 293 p. 737.

terhause verschafften ihm seine Beredtsamkeit, sein Witz und seine gewinnenden, gefälligen Sitten einen bedeutenden Einfluß. Aber ein getheilter Charakter, wie der seinige, voll von Ehrgeiz, der doch ohne Kraft großer Entschlüsse war, konnte kein Vertrauen erwerben. Eine Opposition, welche er gegen die Vorschläge der Krone im Unterhause unterstützt hatte, zog ihm die Ungnade der Königin zu. In seinen Briefen sehen wir ihn sich demüthig entschuldigen, in Unterwürfigkeit Beförderungen nachsuchen, dann wieder in Vorwürfe gegen seine Verwandten ausbrechen, weil er von ihnen sich verlassen sah. Da wandte er ihrer Gegenpartei sich zu; in dem Günstlinge der Königin, dem Grafen Essex, schien ihm ein neuer Glücksstern aufzugehn. Er unterstützte ihn mit seinen Rathschlägen, welche zeugen, wie wenig bedenklich er im Gebrauch der Mittel war [1]). Essex erwies sich gegen ihn als einen eifrigen und treuen Gönner, als einen großmüthigen Freund; aber die Abneigung der Königin gegen Bacon und das Gewicht der Gegenpartei konnte er nicht überwinden. Die Unbesonnenheiten, der Trotz und die Empörung des königlichen Günstlings stürzten Bacon nur noch tiefer. Als Essex von seinem Verhängniß ereilt worden war, da ließ sich Bacon dazu gebrauchen den Prozeß gegen ihn einzuleiten und nach Essex's Hinrichtung auch noch dazu durch eine öffentliche Schrift das Verfahren gegen ihn zu rechtfertigen. Wenn seine Feinde beabsichtigten Bacon in der öffentlichen Mei-

1) Seine Rathschläge sind schriftlich erhalten. Machiavell's Grundsätze sind zwar nicht ganz die seinigen; doch führt er sie öfter an und meint, daß in ihnen die Menschen geschildert werden, wie sie sind.

nung herabzusetzen, so konnten sie hierzu kein geschickteres Mittel wählen. Für den Verrath der Freundschaft, welchen man ihm vorwarf, konnte eine Apologie seines Verfahrens, welche er später veröffentlichte, keine genügende Entschuldigung aufbringen. Unter der Regierung Elisabeths blieb Bacon ohne Beförderung. Um so eifriger wandte er sich der aufgehenden Sonne zu als Jacob I. den Thron bestieg. Bei diesem Könige empfal er sich durch seine Gelehrsamkeit und seine Schriften und durch seine gewandte und fügsame Geschäftsführung. Nicht ohne Hülfe unwürdiger Ränke stieg er nun allmälig in Staatsämtern empor, besonders schnell, nachdem sein Vetter Robert Cecil gestorben war und er in dem Günstlinge des Königs Georg Villiers, der zum Herzoge von Buckingham erhoben wurde, einen neuen Gönner gefunden hatte. Im Sinn der unbeschränkten Monarchie war er der eifrigste Vertheidiger der Vorrechte der Krone. Die Belohnung für seine geschickten Dienste war das Amt des Großsiegelbewahrers, zu welchem bald die Würden des Lord Kanzlers, des Barons von Verulam und Vicegrafen von St. Alban gefügt wurden. Aber so wie er sich als Werkzeug einer schwachen und willkürlichen Regierung hatte gebrauchen lassen, so wurde er auch von ihr aufgeopfert. Bacon war vier Jahre in den höchsten Ämtern gewesen, als Jacob gezwungen wurde ein Parliament zusammenzurufen. Da erhoben sich die Beschwerden der Gemeinen. Die Klagen erstreckten sich nicht allein auf Maßregeln, sondern auch auf Personen. Einer der Hauptangriffe wurde gegen die Bestechlichkeit Bacon's gerichtet. Der große Jurist Englands, Eduard Coke,

welchen Bacon durch Ränke von seinen hohen Stellen verdrängt, den gänzlich zu beseitigen es ihm nicht an Willen, aber an Macht gefehlt hatte, war sein Hauptgegner. Die Gemeinen brachten gegen ihn eine Untersuchung im Oberhause zu Stande, welche bald von einigen Fällen zu einer immer größern Zahl sich anhäufte. Als Bacon zum Verhör gefordert wurde, erschien er nicht und entschuldigte sich durch den ganzen Verlauf der Verhandlung mit Krankheit. Er hoffte, der König würde die Sache niederschlagen; dann suchte er mit einem allgemeinen Geständniß und der Entsagung auf sein Amt abzukommen, sah sich aber doch zuletzt zu einem Geständnisse im Einzelnen gezwungen, in welchem er sich in 28 Fällen für der Bestechung schuldig bekannte. Er wurde verurtheilt zu einer hohen Geldstrafe, zur Haft im Tower, so lange es dem König gefallen würde; für immer wurde er für unfähig erklärt ein öffentliches Amt zu bekleiden oder im Parliament zu sitzen und aus dem Bereich des Hoflagers verbannt. Man hat Entschuldigungsgründe für den großen Denker gesucht. Man meint, wenn er sich hätte vertheidigen dürfen, würde seine Schuld geringer erscheinen; aber der König hätte ihm die Vertheidigung verboten um ihn für Buckingham, den größern Verbrecher, büßen zu lassen; man meint, die Verbrechen, welche ihm zur Last gelegt wurden, hätten nur in zu großer Nachsicht gegen Unterbediente bestanden. Aber alles dies reicht nicht im Geringsten aus. Sein Bekenntniß, daß er sich selbst habe bestechen lassen, liegt in unzweideutigen Worten vor uns; daß ihm zu Gunsten Buckingham's Unrecht geschehen sei, darüber findet sich keine Spur seiner Klage.

Seine eigene Entschuldigung lautet ganz anders; er habe nie im Rufe eines geizigen oder habsüchtigen Mannes gestanden; nie zu Gewaltmaßregeln, sondern nur zu sanften Mitteln gerathen; er hoffe kein verdorbenes, kein bestochenes Herz, keine Gewohnheit in Bestechlichkeit zu haben, wenn er auch gebrechlich sei und theilhaben sollte an den Misbräuchen der Zeit [1]. Bestechlichkeit war ohne Zweifel häufiger zu seiner Zeit als gegenwärtig; auch die Härte, welche er in einigen Fällen zeigte, muß man sich hüten nach unsern jetzigen Sitten zu beurtheilen; überhaupt würden wohl wenige seiner Verbrechen oder seiner politischen Künste sein, welche nach den gewöhnlichen Grundsätzen der damaligen Politiker sich nicht rechtfertigen oder in ein milderes Licht setzen ließen. Aber es empört uns einen Mann in ihm zu sehen, welcher in wissenschaftlicher Hinsicht sich selbständige Bahnen brach und die Grundsätze der Religion und der Tugend im Munde führte, wärend er in seinem öffentlichen Leben der breitgetretenen Straße des Lasters folgte und schamlos sich erniedrigte um eine glänzende Rolle spielen zu können [2]. Seinen politischen Ehrgeiz hatte er hart ge-

---

1) Lett. 253. An den König. I hope I shall not be found to have the troubled fountain of a corrupt heart in a depraved habit of taking rewards to pervert justice, however I may be frail and partake of the abuses of the times.

2) Gegen die schwachen Entschuldigungen, mit welchen man Bacon's Charakter hat retten wollen, stechen die Urtheile sehr scharf ab, welche die neueste ausführliche Beschreibung seines Lebens enthält. J. Campell's Lives of the Lord Chancellors II p. 266—433. Ihnen stimmt Macaulay in Edinburgh Review LXXXIII p. 311 sqq. bei. Aus der ersten Schrift führe ich einige Stellen an, um zu zei-

büßt; aber doch war er nicht geheilt worden. Die Reue, welche er über seine Verbrechen bekennt, läßt keine tiefe Erkenntniß derselben ahnden. Nach seiner Verurtheilung wurde er von seiner Haft im Tower sogleich und bald auch von seiner Geldstrafe durch die Gnade des Königs entbunden. Er bot diesem seine Dienste als Schriftsteller an, erhielt wieder Zutritt zu ihm und erwirkte zuletzt einen allgemeinen Erlaß seiner Strafe. Von der öffentlichen Schande, welche er auf sich geladen hatte, sehen wir ihn wenig berührt. Mehr drückten ihn die Schulden, welche er durch verschwenderisches Leben auf sich gehäuft hatte. Er ist unablässig bemüht diese Lasten durch die Gunst des Königs und Buckingham's sich zu erleichtern und seinen alten Einfluß bei ihnen wieder zu gewinnen. Entmuthigt zeigt er sich weder in seinen politischen Plänen noch in den gelehrten Arbeiten, welche er jetzt nicht mit größerm Eifer, aber mit größerer Muße wieder vornahm. Von diesen erwartete er doch einen größern Ruhm als von seinem politischen Leben. Nur kurz vor seinem Tode scheint er politischen Plänen entsagt zu haben, doch schwerlich seiner Eitelkeit, da er noch die Bewahrung seiner Briefe empfal, die am stärksten von seiner Schande

---

gen, daß auch Engländer ihren berühmten Landsmann nur noch strenger beurtheilen als ich. P. 424. He had no moral courage and no power of self-sacrifice or self-denial. P. 428. He was without steady attachments as well as aversions, — — regardless of friendship or gratitude, he was governed by a selfish view of his own interest. P. 432. To gain professional advancement, official station and political power, there was no baseness to which he was not ready to submit and hardly any crime which he would not have been willing to perpetrate.

zeugen. Durch unvorsichtige Versuche beschleunigte er 1626 seinen Tod.

Über den getheilten und schwachen Charakter Bacon's kann man nicht in Zweifel sein. In einem Briefe an Thomas Bodley gesteht er den großen Irrthum seines Lebens, daß er durch innern Beruf zu den Wissenschaften gezogen in die Geschäfte des öffentlichen Lebens sich geworfen habe, bei welchen sein Geist nicht war [1]. Nicht ohne Trauer kann man bemerken, daß er diese Untreue gegen seinen Beruf einem Gelehrten bekennt ohne die Stärke in sich zu finden sie zu besiegen. Sein Bekenntniß ist auf der Zunge, aber nicht in seinem Herzen. Ehrgeiz und Eitelkeit waren die herschenden Leidenschaften dieses Mannes, welcher sehr weise Lehren auf den Lippen führte, wärend er den Thorheiten der Welt frönte, von ihnen zu den niedrigsten Worten, zu verbrecherischen Thaten sich fortreißen ließ. So eitel waren seine Gedanken, daß er das Schimpfliche seines Lebens nicht fühlte. Seine Seele ist zur Milde geneigt, aber er läßt sich zu den härtesten Maßregeln gebrauchen; ohne Anhänglichkeit an Personen oder an sein Volk sucht er nur seinen Glanz, einen Glanz in den nichtigsten Dingen. Seinen Worten ist nicht zu trauen, kaum wenn er im Namen der Wissenschaft zu sprechen scheint. Für die Kirche England's giebt er seine

1) Lett. 77. I do confess, since I was of any understanding, my mind hath in effect been absent from that I have done. — — Knowing my self by inward calling to be fitter to hold a book than to play a part, I have led my life in civil causes, for which I was not very fit by nature and more unfit by the preoccupation of my mind.



Liebe zu erkennen, wie für den christlichen Glauben; aber seine Liebe zum Christenthum wird sehr verdächtig, wenn man seine christlichen Paradoxen liest [1]. Zu seinen Gunsten dürfen wir wohl annehmen, daß dieses Werkchen nur ein unreifer Ausbruch eines später unterdrückten Zweifels sei, weil er sonst ein vollendeter Heuchler ohne Zweck, selbst in den vertraulichsten Äußerungen, selbst in den Spielen seines Geistes gewesen sein müßte [2]. Nur seinen Thaten, seinen Werken kann man trauen. Diese bezeugen eine aufrichtige Liebe zur Naturwissenschaft, welche mit seinem Talente und seinem Ruhme verwachsen ist. Bei allen seinen Staatsgeschäften, bei seinen Arbeiten für die Geschichte England's, die Gerichte und die Verbesserung des Gerichtswesens hat er noch Zeit gefunden die umfassendsten Sammlungen und Entwürfe für die Physik zu unternehmen und auszuführen. Sein neues Organon hat er wohl zwölfmal umgearbeitet. Wir können nicht daran zweifeln, daß bei diesen Arbeiten sein Geist und seine Liebe gegenwärtig war. Da war er mit großen Plänen und weiten Aussichten beschäftigt. Aber wir suchen dabei vergeblich nach einer tiefern Erregung seiner Seele. Das Äußere und die Weite der Naturerscheinun-

1) Die **christian paradoxes** erschienen nach seinem Tode 1645; sie stellen die scheinbaren Widersprüche des christlichen Glaubens im grellsten Lichte dar. Daß er diese absichtlich gehäuften und unverdauten Widersprüche mit dem **credo, quia absurdum est** (**de augm. scient. IX, 1 p. 263**) niedergeschlagen habe, ist nicht glaublich. Die Echtheit der **paradoxes** ist doch ohne Grund bezweifelt worden.

2) Man vergleiche sein Glaubensbekenntniß, seine Gebetformeln, seine Übersetzung der Psalmen.



gen ziehen seinen Blick an; aber er kann sich nicht zusammennehmen; er ist in Gefar über das Äußere sich selbst zu verlieren. Die Wahrheit lockt ihn; aber es lockt ihn nicht minder der Schein.

Unstreitig hat hierauf seine Ansicht von der Wahrheit, welche er erforschen wollte, den stärksten Einfluß ausgeübt und wir können es daher nicht unterlassen, hier sogleich seine Äußerungen über diesen Punkt zu erwähnen, welche freilich eben so schwankend sind, wie seine Handlungsweise uns als unzuverlässig erschien. Er giebt uns öfters zu erkennen, daß die Wissenschaft nicht des Nutzens wegen gesucht werden sollte; auch Glanz und Ruhm sollen bei ihr unbeachtet bleiben [1]; er erinnert uns daran, daß Verstand und Wille, Wahres und Gutes zusammengehören [2] und so möchte er die unbedingte Würde der Wissenschaft zu vertheidigen scheinen. Aber er hat doch an der falschen Philosophie der frühern Zeiten auch dies auszusetzen, daß sie für das Leben der Menschen keine Frucht getragen habe, und fordert von der Wissenschaft, daß sie keine müssige Forschung sei; sie soll zum Gebrauch und zur Handlung führen, nicht allein Erkenntniß, sondern auch Macht über die Natur gewähren [3]; diese beiden scheinen ihm zusammenzufallen [4], und er setzt nun ohne Bedenken den Zweck der Wissenschaften nicht in die Erkenntniß, sondern darin, daß sie das menschliche Leben

---

1) De dign. et augm. scient. I p. 45; VII, 1 p. 196; org. nov. I, 119.

2) De dign. et augm. sc. V, 1.

3) Ib. II praef. p. 62; inst. magna p. 18.

4) Inst. magna p. 19; nov. org. I, 3.

mit neuen Erfindungen und Hülfsmitteln bereichern[1]). Aus einer Vergleichung seiner nicht sehr genauen und nicht sehr gleichmäßigen Äußerungen wird man gewahr, daß es ihm wenigstens eben so sehr auf das Nützliche als auf das Wahre in der Wissenschaft ankommt. Gegen den Aristoteles bemerkt er, daß nur Gott und den Engeln das beschauliche Leben und die Wissenschaft zukommen; der Mensch dagegen sei auf das gemeinnützige Leben angewiesen[2]). Daher empfielt er uns auch Demuth und einen bescheidenen Zweifel[3]) und es beruhn hierauf seine Äußerungen, welche Verehrung für die Religion zur Schau tragen. Die Erkenntniß des Menschen soll durch Religion beschränkt und auf Nutzen und Handlung bezogen werden[4]). Unser Wissen ist nur unvollkommen; es beruht auf einem Leiden unseres Geistes durch den Sinn; anders freilich ist es im Stande der Glorie, aber ihn können wir nur hoffen; jetzt sind wir auf den Glauben angewiesen, welcher besser ist als unser gegenwärtiges Wissen, weil er uns mit Gott in Verbindung setzt; da sollen wir unsere Vernunft unterwerfen und je abgeschmackter und unglaublicher uns etwas erscheint, um so mehr sollen wir es glauben[5]). Den Atheismus verwirft Ba-

---

1) Nov. org. I, 81. Meta autem scientiarum vera et legitima non alia est, quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis.

2) De dign. et augm. sc. VII, 1 p. 198.

3) Inst. magna p. 10; nov. org. I, 66.

4) Of the interpretation of nature p. 72. All knowledge is to be limited by religion and to be referred to use and action.

5) Ib. p. 72 sq.; de dign. et augm. sc. IX, 1 p. 263. Quanto igitur mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum

con, weil er der Würde des Menschen zu nahe trete; denn er leugne die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott, durch welche allein doch der Mensch über die Thiere und über sich selbst erhoben werde. In diesem Sinn setzt er nun auch unser sittliches Streben, welches auf unsere Ähnlichkeit mit Gott gehe, viel höher als unser Streben nach Erkenntniß und treibt uns an unser Heil, unsere verlorene Unschuld durch die Religion zu suchen, so wie wir unsere verlorene Herrschaft über die Natur durch Kunst und Wissenschaft wiederzugewinnen streben sollen [1]). Aber wenn ihn solche Gedanken zu Gott, zum sittlichen und religiösen Leben führen, so läßt er von ihnen sich doch nicht fortreißen auf eine wissenschaftliche Erörterung dieser Dinge einzugehn, vielmehr schiebt er alles dies der Theologie zu, wärend er nur die weltliche Wissenschaft in seine Untersuchung ziehen will. Da vergißt er seinen Spruch, daß des Menschen Werth nur auf seinem Geist, sein Geist nur auf seinem Wissen beruhe [2]), und überläßt sich dem Glauben, in welchem er noch einen andern Werth und eine andere Würde des

---

et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo et fit victoria fidei nobilior. — — Dignius quidem est credere, quam scire, qualiter nunc scimus. In scientia enim mens humana patitur a sensu, qui a rebus materiatis resilit, in fide autem anima patitur ab anima, quae est agens dignius. Aliter se res habet in statu gloriae; tunc siquidem cessabit fides atque cognoscemus, sicut et cogniti sumus. Christian paradoxes 1.

1) Essays civil and moral 17 p. 324 (sermones fideles 16).

2) In praise of knowledge p. 69. The mind is the man and the knowledge of the mind. A man is but what he knoweth.

Menschen anerkennt, ohne irgend ein Bemühn ihn zum Wissen zu erheben. Die Wissenschaft führt nur zur Bewunderung Gottes; seine Geheimnisse läßt sie unerforscht [1]). Die Untersuchungen über das höchste Gut hat das Christenthum beseitigt; wir sind Kinder und können es nur in der Hoffnung besitzen [2]). Auch die Untersuchung über die vernünftige Seele wird wesentlich der Theologie zugewiesen [3]). In der Religion und im sittlichen Leben sollen wir uns an den positiven Ausspruch, an das Gesetz halten, welches willkürlich festgestellt wird, wie die Gesetze des Staats, ja wie die Gesetze des Schachspiels. Was wir über das Sittengesetz durch das Licht der Natur wissen können, ist unzureichend und läßt sich nicht weiter wissenschaftlich verfolgen, weil es nicht durch die Sinne und die Vernunft in wissenschaftlicher Methode erörtert werden kann, sondern nur durch einen Funken gleichsam unserer ursprünglichen Reinheit, durch das Gewissen oder einen innern Instinkt erleuchtet [4]). Hierdurch läßt sich Bacon nun freilich nicht abhalten auch philosophische Betrachtun-

---

1) De dign. et augm. sc. I p. 30.

2) Ib. VII, 1 p. 196.

3) Ib. IV, 3 p. 132.

4) Ib. IX, 1 p. 263 sq. Die natürliche Sittlichkeit beruht auf einem eingebornen Bestreben nach dem Guten sowohl für die Individuen, als für die Gemeinschaft der Menschen. Ib. VII, 1 p. 197. Die Pflichtenlehre gegen die Einzelnen wissenschaftlich auszuführen wird besonders abgelehnt; zerstreute Bemerkungen über sie wären gegeben worden und so wäre es auch besser als ein System zu suchen; denn die Erfahrung müsse lehren; allgemeine Betrachtungen aber brächten keinen Nutzen. Ib. 2 p. 203.

gen über das sittliche Leben des Menschen anzustellen; aber er entschuldigt sich deswegen gegen die Theologie, welche dies als einen Eingriff in ihr Gebiet betrachten könnte; er meint, die Philosophie sollte sich als eine geschickte Magd der Theologie erweisen und müßte daher auch etwas betreiben, was ihrer Gebieterin in die Hand arbeiten könnte [1]). So wenig will er es Wort haben, daß seine Lehre auf eine Befreiung der Philosophie von ihrer theologischen Knechtschaft ausgehe. Ihm scheint nun Ketzerei doch noch schlimmer als Sittenlosigkeit [2]). Er eifert gegen jene besonders, weil sie den Frieden der Kirche störe, und die kirchlichen Streitigkeiten gelten ihm für eins der größten Übel, besonders weil sie die Fortschritte der Wissenschaften hindern [3]). In dieser Betrachtung geht er nun wieder so weit, daß er, alle Würde des Menschen unbeachtet, den Aberglauben doch noch für schlimmer hält als den Atheismus, denn der letztere störe weder Sitten noch Staaten und lasse die natürliche Philosophie ihre ruhigen Fortschritte machen, wärend der erstere nicht allein alles dies in Gefar bringe, nicht allein aller Meinung über Gott sich enthalte, sondern auch gegen die göttliche Majestät und Güte streite [4]). Diese Äußerungen stehen nicht in der genauesten Übereinstimmung; im Allgemeinen aber leuchtet aus ihnen hervor, daß Bacon die menschliche Wissenschaft doch nicht bis in

---

1) Ib. VII, 3 p. 206.
2) Essays civil and mor. 3 p. 303.
3) Lett. 99 p. 583.
4) Ess. civ. and mor. 18 (serm. fid. 17); lett. 92; nov. org. I, 89.

ihre höchsten Aufgaben verfolgen will, daß er gering von ihr denkt, weil in ihre Tiefen einzugehn ihm der Muth fehlt, wie umfassend er auch sie in der Breite ausdehnen möchte. Hierin werden wir eine neue Quelle seines gespaltenen Sinnes finden. Nicht allein das wissenschaftliche und das auf den Nutzen gerichtete praktische Leben fallen ihm auseinander, sondern auch seine religiösen Überzeugungen haben nicht die Kraft seinen ganzen Menschen zu durchdringen; seine Erkenntniß läßt er fast ohne Berührung mit seinem religiösen und sittlichen Bewußtsein dahingehn. Man wird sich nicht darüber wundern können, daß er für eine Wissenschaft, die ihm nicht allein tief unter dem Glauben steht, sondern auch nur eine Magd der Theologie und der nützlichen Künste abgeben soll und in die Tiefen des sittlichen Lebens nicht einzudringen vermag, keinen Wunsch seines Ehrgeizes aufzuopfern im Stande war.

Seine Werke tragen den Charakter des Mannes an sich. Der mannigfaltigsten Art verbreiten sie sich über alles. Man erstaunt über den Umfang seiner Arbeiten, über die Gewandtheit und Selbständigkeit, mit welcher er in jedem Fache sich bewegt. Aber viele von seinen Unternehmungen sind unstreitig nicht aus seinem eigenen Geiste hervorgegangen, sondern es ist in ihnen ein Nachklang jener philologischen Redekunst, welche über alles sich zu verbreiten, über alles ein Urtheil zu haben sich vermaß. Er hatte den Ruhm eines beredten Schriftstellers und da bediente sich denn die Königin Elisabeth, wie er sagt, gern seiner Feder und nach seinem Fall trug er selbst dem Könige seine Feder zum Gebrauch an und

hat ihm die Aufgaben zu stellen, welche er ausführen sollte [1]. Vieles, was er unternommen hat, seine Arbeiten über die Geschichte Englands, seine Entwürfe für ein Digestum der Englischen Gesetze, hängt nur mit den Verhältnissen seines praktischen Lebens zusammen. Anderes, wie seine theologischen Abhandlungen, seine religiösen Betrachtungen, seine Übersetzungen einiger Psalmen in Englische Verse, berührt sein religiöses Leben, welches nur in sehr lockerem Zusammenhange mit seiner Wissenschaft stand. Nur die Werke, welche zu der großen von ihm beabsichtigten Wiederherstellung der Wissenschaften gehören, sind als die Fundgruben seiner Philosophie anzusehn. Von seinen übrigen Schriften haben seine politischen und moralischen Versuche (sermones fideles) den größten Beifall gefunden; er selbst legte auf sie den größten Werth. Man könnte erwarten, in ihnen am meisten den ganzen Mann hervortreten zu sehn; denn sie haben Montaigne's Versuche zu ihrem Muster genommen; aber ihrem Muster kommen sie bei weitem nicht gleich; die allgemeinen Betrachtungen, welche sie enthalten, lassen kalt, wie ein Werk der Nachahmung; weder durch einen wissenschaftlichen Faden, noch durch den Ausdruck einer belebenden Persönlichkeit werden sie zusammengehalten. Wie Bacon auch mit andern Werken zu thun pflegte, hatte er diese Lieblingsschrift zuerst in Englischer Sprache aufgesetzt, alsdann aber übersetzte er sie in das Lateinische, wobei er auch wohl fremder Hülfe sich zu bedienen pflegte; denn er war der Überzeugung, daß Werke in den neuern Spra-

1) Lett. 270.

chen nicht lange dauern würden; seinen Werken dagegen in der allgemeinen Gelehrtensprache versprach er Unsterblichkeit [1]). Seine Schreibart ist nicht sehr gewählt, zuweilen sogar nachlässig; sie verbindet aber eine leichte und klare Beredtsamkeit mit Reichthum an Gedanken. Er liebt allgemeine Bemerkungen, welche in treffenden Gegensätzen, in witzigen Wendungen ihren Gegenstand in das Licht setzen und sehr häufig eines bildlichen Ausdrucks sich bedienen. Solche Bilder wiederholen sich bei ihm öfters fast mit denselben Worten; aber auch in seinen Wiederholungen ermüdet er nicht, weil man überall in seinen Schriften den umfassenden Geist gewahr wird, welcher in einer großartigen Übersicht das Feld der Wissenschaften ermessen hat.

Wir haben erwähnt, daß Bacon schon in früher Jugend den Plan zu einer Reform der Wissenschaften entworfen hatte. Eine lange Zeit ließ er vergehen, ehe er ihn veröffentlichte. 1605 gab er seine Schrift über die Würde und die Fortschritte der Wissenschaften in Englischer Sprache heraus, welche mit großen Vermehrungen 1623 in Lateinischer Sprache erschien. Das neue Organum ließ er 1620 erscheinen und kurz darauf folgte seine große Instauration, welche den ganzen Plan seiner Arbeiten vor Augen legte. Diese Werke stehen im Zusammenhang unter einander und aus ihrem Inhalt wie aus gegenseitigen Berufungen auf einander ersieht man, daß sie zu gleicher Zeit in Angriff genommen und weiter gefördert wurden. Von seinem ganzen Plane bilden die

1) Serm. fidel. in der Dedication an Buckingham; Rawley in d. Vorrede zu Bacon's WW. b. Mallet p. 20.

erwähnten Werke nur den ersten und zweiten Theil eines Ganzen, welches auf sechs Theile berechnet war, und auch der zweite Theil, das neue Organum, ist nicht vollendet [1]). Zu allen übrigen Theilen hat Bacon nur Anfänge, zu der Naturgeschichte zwar ziemlich ausführliche, aber doch gegen das Ganze des Unternehmens gehalten nur den kleinsten Theil gegeben. Sein Plan war zu umfassend, als daß er ihn auszuführen die Hoffnung hätte hegen können; zur Ausführung verlangt er Jahrhunderte; er wünscht für dieselbe die Hülfe der Könige und Großen; er möchte, daß zu ihrem Zwecke die Lehranstalten von ganz Europa sich umgestalteten und in eine engere Verbindung unter einander träten; er seinerseits will nichts vollenden, nur anregen; er vergleicht sich mit dem Glockenläuter, welcher andere zur Kirche zusammenruft [2]). So wie er vor voreiliger Systemmacherei warnt, so will er keine Theorie aufstellen, keine Schule stiften; zu einer allgemeinen Theorie scheint ihm seine Zeit noch nicht reif [3]). Daher begnügt er sich damit eine sichere Grundlage für das künftige System zu suchen, eine Methode für die weitere Forschung anzugeben und Gesichtspunkte aufzustellen, welche bei der Anwendung der Methode im Auge zu behalten sein würden.

---

1) Dieser Punkt, welcher gewöhnlich nicht beachtet wird, geht aus org. II, 21 hervor, wo der Plan der weiteren Untersuchung gegeben wird. Nur der erste Theil dieses Planes ist ausgeführt worden. Vergl. auch historia naturalis et experimentalis b. Mallet p. 23.

2) De dign. et augm. sc. II praef. p. 62 sq.; IX, 1 p. 267; hist. nat. p. 23; lett. 78; 82 p. 567.

3) De dign. et augm. sc. I p. 44; nov. org. I, 66.

Sein Plan ist auf eine gänzliche Umgestaltung der weltlichen Wissenschaft abgesehn, dem Charakter unseres Zeitabschnitts gemäß, welcher entschlossen war ganz von vorn anzufangen, nachdem man lange vergeblich, bei den Alten sichere Grundlagen für die Philosophie zu finden gehofft hatte. Bacon meint, ihm werde man es, gleich wie dem Alexander, zum Ruhm anrechnen, daß er gewagt habe das Eitele zu verachten und an eine völlige Wiederherstellung der Wissenschaften von ihren ersten Grundlagen aus zu denken[1]. Die alte Philosophie hält er nur für eine knabenhafte Wissenschaft. Glücklich würden wir sein, wenn wir eine leere Tafel wären um die Wahrheit aufnehmen zu können ohne von dem Unsrigen beizumischen; aber wir haben es mit angebildeten Vorurtheilen zu thun und mit den angebornen Neigungen unseres Geistes zu kämpfen[2]. Da kämpft nun Bacon gegen voreiliges Urtheil, gegen die Einbildungen, welche uns täuschen. Es ist ein Hauptfehler, daß wir geneigt sind zum Allgemeinen zu eilen und aus wenigen Fällen sogleich eine allgemeine Regel zu ziehen[3]. Bacon will dem Geiste nicht Flügel leihen, sondern ihm ein bleiernes Gewicht anhängen. Nur ganz allmälig, in einem ruhigen und ununterbrochenen Fortschritte vom Niederen zum Höhern, vom Besondern zum Allgemeinen sollen wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen[4]. Er bekämpft nun

1) Inst. magna p. 3; 5. Missis philologicis. Ib. p. 7; org. nov. I, 31. Instauratio facienda est ab imis fundamentis. Ib. 97. Non est spes nisi in regeneratione scientiarum.

2) Inst. magna p. 15.

3) De dign. et augm. sc. V, 2 p. 141.

4) Org. nov. I, 19; 104. Hominum intellectui non plumae

alle Vorurtheile, die Idole unseres Geistes; wir sollen sie nicht mit den Ideen verwechseln, welche Gott seinen Geschöpfen eingedrückt habe [1]). Nach seiner Weise sucht er sie sorgfältig einzutheilen; er unterscheidet die allgemeinen Vorurtheile der menschlichen Art, die besondern Vorurtheile der Individuen und fügt noch andere hinzu, welche theils aus den Täuschungen der Sprache, theils aus den falschen Theorien der Schule entspringen [2]). Die beiden letzten Arten hat er besonders im Auge, indem er die Philologen und die abergläubische Verehrung der alten Philosophie bestreitet. Er möchte reine Bahn machen. Alte und Neuere haben die Natur verfälscht; Platon hat Theologisches, Aristoteles Logisches, Proculus Mathematisches in sie eingemischt; die Chemiker sind von wenigen Erfahrungen aus sogleich zu einer allgemeinen Theorie fortgeschritten; ebenso haben auch Telesius und Gilbert gefehlt. Wir dagegen sollen uns an die reine Natur halten, an das Licht der Natur und die Erfahrung [3]). Bacon nennt daher sein Verfahren die Auslegung der Natur im Gegensatz gegen das alte Verfahren, welches nur ein Vorausgreifen des Geistes gewesen sei [4]).

So scheint es, als wollte Bacon ganz reine Tafel machen, ganz von vorn anfangen und nichts als Wis-

---

addendae, sed plumbum potius et pondera, ut cohibeant omnem saltum et volatum. Ib. II, 37.

1) Ib. I, 23.

2) Idola tribus, specus, fori, theatri. De dign. et augm. sc. V, 4 p. 153 sqq.; org. nov. I, 38 sqq.

3) Org. nov. I, 51; 127.

4) Ib. praef. p. 273. Altera ratio sive via anticipatio mentis, altera interpretatio naturae a nobis appellari consuevit.

senschaft anerkennen, was seine Vorgänger geleistet hätten. Aber er gleicht doch nicht jenen Geistern, welche um von Grund aus alles zu bessern für nöthig halten alles Vergangene zu verneinen. Vielmehr bei einer solchen Neuerung, wie er sie beabsichtigt, ist die Mäßigung zu bewundern, welche ihm sein welterfahrener Sinn eingiebt. Nicht allein im Allgemeinen gesteht er ein, daß nicht alles Alte zu verwerfen sei, daß auch die Frühern als tüchtige Führer sich erwiesen hätten; nicht allein beschränkt er seine vorher angeführten Sätze dahin, daß man bisher nur nicht mit Einsicht in den richtigen Weg geforscht habe, so daß auch keine ganz sichere Wissenschaft habe zu Stande kommen können [1]); sondern er schreitet auch sogleich dazu das bisher in den Wissenschaften Geleistete zu untersuchen um es, soweit es irgend tauglich, zu seinem Werke zu benutzen. Sein ausführlichstes Werk über die Würde und Fortschritte der Wissenschaften ist größtentheils diesem Zwecke gewidmet. Es soll eine Eintheilung der Wissenschaften geben, aufzeichnen, was in jedem Zweige derselben bisher geleistet worden, was noch vermißt werde, und dabei Proben von dem geben, was zur Ausfüllung der Lücken gethan werden könne. Dabei kann er nun freilich die Schwächen der bisherigen Wissenschaft nicht übergehn. Besonders den Aristoteles als den Herscher der Schule mit seinen scholastischen Genossen muß er bekämpfen. Er wirft ihm vor, er habe nach Weise der Ottomanen geglaubt nicht sicher herschen zu können, wenn er nicht seine Brüder getödtet hätte; aber er giebt auch

---

1) Inst. magna p. 10.

eben hierdurch zu erkennen, daß er in der Weisheit der alten Philosophen noch manche Schätze für verborgen halte [1]; er sucht dieselben sogar in der Mythologie der Griechen auf, welche er für eine in Bildern verhüllte Physik und Moral hält [2]; er lobt besonders die Methode des Demokrit, welche uns die Natur zu zerlegen anweise, wenn er auch dessen allgemeine Grundsätze über die Principien der Natur nicht billigt und ihn tadelt, weil er die Verbindung des Zerlegten vernachlässige [3]; und so ist er überhaupt bemüht die Lehren des Alterthums für seine neuen Unternehmungen zu benutzen. Seine Kritik der bisherigen Leistungen wird man im Allgemeinen nicht zu streng, eher zu nachsichtig finden. Eben so entschieden wie die Dogmatiker tadelt er die Skeptiker. Er erwähnt zuweilen die Ähnlichkeit, welche sein Unternehmen alle bisherige Wissenschaft in Zweifel zu ziehen mit der Weise der Skeptiker habe; aber wir sollen weder alles behaupten, noch alles bezweifeln, wir sollen nicht zweifeln um zu zweifeln, sondern um Sicheres zu finden [4].

In seiner Musterung des gegenwärtigen Standpunktes der Wissenschaften können wir jedoch nicht umhin viel Auffallendes zu finden. Wie sehr er auch gegen ein allzuschnelles Auffliegen zum Allgemeinen sich erklärt, dennoch will er der ersten Philosophie und der allgemeinen Wissenschaft, welche wie von einem hohen Thurme alles

---

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 107.

2) Ib. II, 13 p. 81 sqq.; de sapientia veterum.

3) Org. nov. I, 51; 57.

4) De dig. et augm. sc. I p. 45; III, 4 p. 106; org. nov. praef. p. 271.

überblicke, ihr Recht bewahrt wissen. Nur von einer hohen Warte könne man die entferntern und die innern Theile der Wissenschaft erblicken [1]) Seine Eintheilung der Wissenschaften konnte nur durch eine allgemeine Übersicht begründet werden. Daher ist er auch gegen die Zersplitterung der Wissenschaft, gegen die Absonderung der einen Wissenschaft von der andern, als wenn die eine ohne die andere nicht bestehn könnte. Er ist sich der Einheit aller Wissenschaften bewußt, welche von der Philosophie vertreten werden soll, und weist auf die gemeinsame Quelle aller Erkenntniß zurück [2]). Er will daher auch Sittenlehre und Naturphilosophie mit einander verbunden wissen [3]). Dies würde vortrefflich klingen, wenn wir nicht besorgen müßten, daß Bacon seinen eigenen Grundsätzen ungetreu würde, indem er die Theologie von der Philosophie scheidet und beide auf verschiedene Quellen der Erkenntniß zurückführt [4]). Noch besorgter werden

---

1) De dign. et aug. sc. I p. 44. Prospectiones fiunt e turribus aut locis praealtis et impossibile est, ut quis exploret remotiores interioresque scientiae alicujus partes, si stet super plano ejusdem scientiae neque altioris scientiae velut speculum conscendat.

2) Ib. III, 1 p. 93 sq.; IV, 1 p, 117. Hoc pro regula ponatur generali, quod omnes scientiarum partitiones ita intelligantur et adhibeantur, ut scientias potius signent, quam secent et divellant, ut perpetuo evitetur solutio continuitatis in scientiis. Hujus enim contrarium particulares scientias steriles reddidit et erroneas, dum a fonte et fomite communi non aluntur, sustentantur et rectificantur. Org. nov. I, 107; of the interpr. of nat. p. 85.

3) De dign. et augm. sc. I p. 45.

4) Ib. III, 1 p. 93.

wir um seinen Weg, wenn Bacon uns seine Ansicht von der ersten Philosophie auseinandersetzt. Denn die allgemeinen Grundsätze mehrerer oder aller Wissenschaften, welche er aufstellt, finden wir zwar mit Verstand entworfen und bemerken mit Vergnügen, wie sie darauf ausgehn mehr als die alte Metaphysik fruchtbare Begriffe für die Untersuchung des Einzelnen geltend zu machen [1]); aber wir sehen doch auch gar keinen Versuch von ihm gemacht diese allgemeinen Lehren mit seinem Begriffe von der Wissenschaft überhaupt in Verbindung zu setzen. Eine Erklärung der Wissenschaft fehlt bei ihm nicht; sie bedeutet ihm das Bild der Wahrheit; die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens sind ihm dasselbe, nur daß diese in reflexivem Stral auffasse, was jene in directem Stral zu erkennen gebe [2]); aber sie bleibt unbenutzt; keiner der allgemeinen Grundsätze für die Wissenschaft, welche er aufstellt, wird von ihr aus abgeleitet. Und so sehen wir in der That keinen wesentlichen Unterschied zwischen diesen obersten Grundsätzen, welche Bacon als leitende Gedanken für seine Untersuchungen gebraucht, und zwischen den ersten Begriffen der Metaphysik, vor deren Annahme er uns nicht dringend genug warnen kann,

---

1) Dies gilt besonders von der Weise, wie er die Lehren über die conditiones rerum adventitiae oder transcendentes, die er als modale Betrachtungsweisen ansieht, behandelt wissen will. Ib. III, 1 p. 95; 4 p. 99. Es ist dies ein Gedanke, welcher bei ihm noch sehr unentwickelt ist.

2) Ib. I p. 41. Quae (sc. scientia) nihil aliud est, quam veritatis imago. Nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et reflexus.



weil sie auf voreiliger, verwegener Abstraction beruhten 1).

Genau genommen mag nun hierin wohl ein unaufgelöster Widerspruch in Bacon's Denkweise liegen; aber es verrathen sich doch Mittelglieder, durch welche er erklärlich wird. Seine ganze Eintheilung der Wissenschaft nemlich und die daran sich anschließenden Gedanken über den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaften und was für sie weiter zu leisten sein möchte, haben wir nur als etwas Vorläufiges anzusehn. Darüber spricht er sich selbst deutlich genug aus 2); es liegt dies aber auch seinem ganzen Plane zur Reform der Wissenschaften zum Grunde. Denn diese soll erst beginnen und zuerst eine sichere Wissenschaft begründen, nachdem der Boden der bisherigen Denkweise untersucht worden ist. Wir haben daher auch die allgemeinen Grundsätze der ersten Philosophie, welche er aufzählt, nur als vorläufige Annahmen anzusehn. Bacon hegt die richtige Ansicht von dem Verhältnisse der wissenschaftlichen Erkenntniß zu der gewöhnlichen Vorstellungsweise; aus dieser heraus bildet sich jene; man kann diese nicht schlechthin beseitigen ohne jener ihren natürlichen Boden und den Stoff ihrer Nahrung zu entziehn; aber dennoch werden alle Vorstellungen des gemeinen Lebens und auch der gelehrten Bildung von der wissenschaftlichen Forschung nur als vorläufige Annahmen behandelt werden können, weil sie erst die Wissenschaft aus den Schwankungen der Meinung herauszieht. Es wird nur darauf ankommen, ob Bacon nun auch wirklich alle

1) Inst. magna p. 3.

2) De dign. et augm. sc. VI, 4 p. 194.

Vorstellungen der gemeinen Meinung und der gelehrten Bildung bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen nur als etwas Vorläufiges behandelt.

Hieran jedoch muß man zweifeln. Wir wollen es ihm nicht zum Tadel anrechnen, daß er von vornherein die Einheit der Wissenschaft voraussetzt, denn die Philosophie wird sie anerkennen müssen; aber so wie er sie annimmt, ist sie doch nur eine Voraussetzung, welche als sicher von ihm angesehn wird, ohne daß sie eine weitere Rechtfertigung gefunden hätte. Noch schwerer ist unstreitig der Fehler, daß er trotz der Einheit der Wissenschaft annimmt, daß sie in Theologie und Philosophie sich spaltet, und nachher glaubt die letztere ohne die erstere durchführen zu können, als wenn sie die einzige Wissenschaft wäre. Man könnte dies als einen Nothbehelf ansehn um sich gegen die theologischen Vorurtheile der Zeit zu schützen. In diesem Sinn scheint er sich zu äußern, wenn er meint, das menschliche Wissen solle der Theologie keinen Schaden thun und die Religion verbiete die Naturforschung nicht [1]). Aber seine Voraussetzungen über die Theologie gehn in der That weiter. Er gebraucht die theologischen Sätze um philosophische Voraussetzungen zu rechtfertigen und um das Gebiet der Philosophie zu beschränken. Das erstere geschieht, wenn er den Grundsatz, daß die Größe der Materie immer dieselbe bleibe [2]) durch die Behauptung unterstützt, daß Gott die Materie auf einmal ganz geschaffen, aber erst nachher allmälig ge-

1) Inst. magna p. 11.

2) De dign. et augm. sc. III, 1 p. 94. Omnia mutantur, nil interit. — — Quantum naturae nec minuitur nec augetur.

bildet habe [1]. Das andere giebt sich in noch auffallenderer Weise zu erkennen. Seine Erklärung der Wissenschaft, daß sie das Bild der Wahrheit sei, wird nur dazu gebraucht die Hoffnung auf die natürliche Erkenntniß der Wahrheit uns zu benehmen. Die Anschauung der Wahrheit soll uns Gott doch nur durch die Mittel der Religion verleihen, unsere menschliche Wissenschaft ist weit davon entfernt sie erreichen zu können [2]. Wenn Bacon zum wissenschaftlichen Forschen uns ermuntern will, so äußert er zwar, Gott habe den menschlichen Geist zum Spiegel seiner Werke gemacht [3]; aber er bedenkt auch die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß und rechnet es zu den verderblichsten Vorurtheilen, daß der Mensch gleichsam Norm und Spiegel der Natur sei, und alsdann ist nicht mehr davon die Rede, daß Erkennen und Sein nur wie reflectirter und directer Stral zu einander sich verhielten, sondern die Unähnlichkeit zwischen der Welt und dem Geiste des Menschen kann kaum hoch genug angeschlagen werden [4]. Nun will zwar Bacon die natürliche Wissenschaft nicht ganz von der Erfahrung des Göttlichen zurückhalten, aber es ist doch nur ein Funke der Wissenschaft, welcher ihm bis zu dieser Höhe hinanzureichen scheint. Sein Ausspruch ist berühmt, daß ein leichtes Kosten der Philosophie wohl zum Atheismus führen könnte, daß aber ein tieferes Erschöpfen derselben

1) Ib. I p. 46.

2) Inst. magna p. 19.

3) De dign. et augm. sc. I. p. 29.

4) Ib. V, 4 p. 155 sq.; natural history cent. X in.

zur Religion zurückführe [1]). Denn die Untersuchungen der Natur könnten uns lange bei den Mittelursachen festhalten, aber je tiefer wir in ihre Kenntniß eindrängen, um so mehr würden wir gewahr werden, daß in der Naturordnung göttliche Weisheit und Vorsehung walteten. Der Atheismus sei auch mehr auf den Lippen der Menschen als in ihren Herzen und Gott habe keine Wunder gethan um ihn zu widerlegen, sondern das Wunder der ganzen Welt habe hierzu ausgereicht. Aber alles dies leitet seiner Meinung nach doch nur zur Bewunderung Gottes an, zur Anerkennung seines Ruhmes, seiner Macht und seiner Weisheit und die natürliche Theologie reicht nur zur Widerlegung des Atheismus aus und zur Behauptung des Naturgesetzes, aber nicht zur Begründung der Religion und zur Erkenntniß des Willens Gottes [2]). Wir haben diese Ansicht schon bei Taurellus gefunden; mit ihr stimmt das überein, was Bacon im Allgemeinen von den menschlichen Wissenschaften voraussetzt. Er vergleicht sie mit Pyramiden, welche zu ihrem Erdgeschosse die Erfahrung oder die Geschichte hätten. Die Grundlage der natürlichen Philosophie würde daher die Naturgeschichte sein. Auf sie folgten zwei höhere Geschosse, die Physik und die Metaphysik und die Spitze der Pyramide bildete zuletzt das höchste Naturgesetz, das Werk, welches Gott von Anfang bis zu Ende wirke. Dies sei die Lehre

1) De dign. et augm. sc. I p. 30. Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Essays civ. and mor. 17 (serm. fid. 16).

2) De dign. et augm. sc. I p. 30; 49; III, 2 p. 96; 4 p. 111; IX, 1 p. 263; ess. civ. and mor. 17; medit. sacrae p. 401 sq.

des Parmenides und des Platon, daß alles in einer Stufenleiter zur Einheit aufsteige. Die drei erwähnten Geschosse bildeten nun für die, welche von eigener Wissenschaft aufgeblasen wären, gleichsam die drei Berge, welche die Giganten aufeinanderthürmten um den Himmel zu stürzen; für die aber, welche ihrer Eitelkeit sich bewußt wären und alles auf den Ruhm Gottes zurückführten, wären sie wie der dreimalige Ausruf: heilig, heilig, heilig. Diese Ansicht stimmt auf das Beste mit seiner Behauptung, daß die Wissenschaft nur eine sei; aber eingedenk des Vorzuges, welchen die Theologie vor den übrigen Wissenschaften haben soll, und der Beschränktheit unserer natürlichen Erkenntniß, schließt Bacon ihr auch die Meinung an, daß man mit Recht zweifle, ob die menschliche Forschung bis zum Gipfel der Wissenschaft gelangen könne [1]. Die hierin ausgedrückte Beschränkung der natürlichen Wissenschaft durch die Theologie bleibt natürlich auch nicht dabei stehn uns von der Erkenntniß des Gipfels der Natur auszuschließen; sie dehnt sich auch auf die Erkenntniß unser selbst aus. Bacon unterscheidet die

---

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 109. Sunt enim scientiae instar pyramidum, quibus historia et experientia tanquam basis unica substernuntur; ac proinde basis naturalis philosophiae est historia naturalis; tabulatum primum a basi est physica, vertici proximum metaphysica; ad conum quod attinet et punctum verticale (opus quod operatur deus a principio usque ad finem, summariam nempe naturae legem) haesitamus merito, an humana possit ad illud inquisitio pertingere. Caeterum haec tria — — sunt apud homines propria scientia inflatos et theomachos tanquam tres moles giganteae, — — apud eos vero, qui se ipsos exinanientes omnia ad dei gloriam referunt, tanquam trina illa exclamatio, Sancte, Sancte, Sancte.

sinnliche Seele, welche nur durch die Elemente hervorgebracht werde, von der vernünftigen Seele des Menschen, welche göttlicher Art und von Gott eingeblasen sein soll; jene hält er nur für einen Körper, welcher durch Wärme unsichtbar gemacht werde; in dieser sucht er den Vorzug des Menschen. Aber er entscheidet sich auch dafür, daß die Untersuchung über die vernünftige Seele wesentlich der Theologie angehöre [1]. So macht er denselben Unterschied geltend, welcher dem Telesius dazu gedient hatte die physischen und die theologischen Untersuchungen getrennt zu halten; auch ist Bacon mit diesem Philosophen der Überzeugung, daß die Wege, in welchen Gott unser ewiges Heil betreibt, den Gesetzen der Natur nicht unterworfen sind [2]. Diese Voraussetzungen dienen nun allen seinen wissenschaftlichen Untersuchungen zur Richtschnur; er nimmt sie nicht vorläufig an um sie durch weitere Forschung zu berichtigen oder festzustellen; sondern sie gelten ihm als Grundlage seiner Unternehmungen.

Wenn er daher der Reform der weltlichen Wissenschaft sich zuwendet, so giebt er sich allein der Naturwissenschaft hin. Seine Eintheilung der weltlichen Wissenschaften scheint zwar etwas anderes zu versprechen, aber im Verlauf der Untersuchung tritt überall das Bestreben

---

1) Ib. IV, 3 p. 131 sq.; org. nov. II, 40 p. 361 sq. Der Gegensatz zwischen Körperlichem und Unkörperlichem wird von Bacon nicht streng gehalten, wie man am ausführlichsten aus nat. history cent. X sieht.

2) A confession of faith p. 454. The ways and proceedings of God with spirits are not included in nature, that is in the laws of heaven and earth.

hervor die Theile der Wissenschaft, welche der Natur nicht anzugehören scheinen, entweder fallen zu lassen oder an die Erkenntniß der Natur heranzuziehn. Bacon theilt die Wissenschaften nach den Vermögen der menschlichen Seele ein, dem Gedächtniß, der Phantasie und der Vernunft, in Geschichte, Poesie und Philosophie [1]. Aber die Poesie läßt er bald fallen, indem er sie mehr für einen Traum, für ein Spiel der Phantasie als für eine Wissenschaft erkennt [2], und die Geschichte ist nur ein Vorspiel der Wissenschaft; sie gewährt kein Licht, sondern führt nur zum Lichte [3]; wir sahen schon, daß sie nur die Grundlage der Wissenschaft abgeben sollte. Die Philosophie also allein behauptet den Rang der Wissenschaft. Drei Gegenstände der Untersuchung werden ihr zugewiesen, der Mensch, die Natur und Gott [4]. Aber mit Gott sich zu beschäftigen kommt der Philosophie doch entweder gar nicht oder nur in einem äußerst beschränkten Sinne zu. Mit dem Menschen scheint sie tiefer sich einlassen zu sollen. Bacon zählt uns eine Reihe von Wissenschaften auf, welche theils den Körper, theils die Seele des Menschen betreffen und unter dem, was er als noch vermißte Wissenschaft unserer Untersuchung empfielt, stehen sehr bedeutende Aufgaben dieser Art [5]; auch werden fast alle Untersuchungen der

---

1) De dign. et augm. sc. II, 1 p. 64.

2) Ib. III, 1 p. 93; V, 1 p. 138.

3) Ib. III, 1 p. 93. Humi incedit et ducis potius officio, quam lucis perfungitur.

4) L. l.

5) So eine anatomia comparata (ib. IV, 2 p. 124), freilich nicht ganz im Sinn späterer Forscher, eine philosophische vergleichende Grammatik (ib. VI, 1 p. 160 sq.), nicht ohne feine Bemerkungen.

ältern Philosophie, besonders Logik und Ethik, unter diese weitschichtige Abtheilung gebracht. Untersuchen wir jedoch seine Gedanken über die Anthropologie genauer, so sehen wir nicht ab, wie er dazu gelangen will sie von der Naturphilosophie abzusondern. Wenn er zur Untersuchung über den Menschen übergeht, erinnert er selbst an die Einheit aller Wissenschaften; die Erkenntniß des Menschen könnte als Zweck aller Wissenschaft gelten; sie würde aber doch nur ein Theil der Erkenntniß der Natur sein [1]. Dasselbe ergiebt sich für die Ethik, weil sie in den natürlichen Gesetzen, welche die Erhaltung, Fortpflanzung und Fortentwicklung der Dinge zu ihrem Zweck haben, ihre natürliche Begründung finden würde, weil sie daher von der Naturphilosophie nicht getrennt werden dürfe [2]. Durch den Rückblick auf die Geister, welche den Gesetzen der Natur nicht unterworfen sind, würde er vielleicht in dieser Ansicht gestört werden können; denn in der Entwicklung der menschlichen Dinge herscht der Zufall, wie er sagt, unter der Leitung der Vorsehung Gottes [3]; aber seine Philosophie hat es doch ausschließlich mit der Auffindung der Gesetze der Welt oder der Natur zu thun. Wie die Ethik so will er auch die Logik an die Naturphilosophie heranziehn. Dasselbe gilt von den mathematischen Wissenschaften. Er tadelt es, daß die Mathematiker der Astronomie sich bemächtigt hätten; auch Optik

---

1) Ib. IV, 1 p. 117. Haec scientia homini pro fine est scientiarum, at naturae ipsius portio tantum.

2) Of the interpr. of nat. p. 86.

3) Instaur. magna p. 5.

und Musik wären durch den vorherschenden Einfluß der Mathematik verdorben worden. Die Mathematik soll nur als ein Anhängsel der Physik betrachtet werden und wie die Logik der Naturphilosophie dienen [1]). Wir lernen nun die Naturphilosophie als die Mutter und die Wurzel aller Wissenschaften kennen. Das Verderben der Wissenschaften ist es gewesen, daß sie von ihrer Wurzel sich losgelöst haben, als wenn sie für sich gedeihen könnten. Dahin lauten seine Klagen, daß der Naturphilosophie bisher zu wenig Fleiß zugewendet worden. Die Naturphilosophie wird nun als die allgemeine Wissenschaft den besondern Wissenschaften entgegengesetzt [2]). Wir können nicht zweifeln, seine Wiederherstellung der Wissenschaften geht nur auf eine Reform der Naturwissenschaft aus. Das will es sagen, wenn er in der Weise der philosophirenden Philologen auf die Erkenntniß der Sachen dringt und uns auffordert, den ursprünglichen Verkehr des Gei-

---

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 101; 6. Nescio enim, quo fato fiat, ut mathematica et logica, quae ancillarum loco erga physicam se gerere debeant, nihilo minus certitudinem prae se jactantes dominatum contra exercere praesumant. Ib. IV, 1 p. 117. Die Mathematik hält Bacon hoch, aber nur als ein Werkzeug der Physik, welche sie nicht hervorbringen könne; sie soll nur zur Bestimmung der physischen Erscheinungen dienen. Org. nov. I, 96; II, 8.

2) Org. nov. I, 74; 79. Atque haec ipsa (sc. naturalis philosophia) nihilo minus pro magna scientiarum matre haberi debet. Omnes enim artes et scientiae ab hac stirpe revulsae poliuntur fortasse et in usum effinguntur, sed nihil admodum crescunt. Ib. 80. Nemo exspectet magnum progressum in scientiis, — — nisi philosophia naturalis ad scientias particulares producta fuerit et scientiae particulares rursus ad naturalem philosophiam reductae. Of the interpr. of nat. p. 86.

stes mit den Sachen wiederherzustellen [1]; unter den Sachen versteht er die Natur.

Man wird nun weiter fragen müssen, ob Bacon wenigstens in dem Theile der Philosophie, welchen er umzugestalten unternahm, in der Naturwissenschaft, von Vorurtheilen sich frei gehalten habe. Diese Frage kann unabhängig von der Frage, ob er mit Aufrichtigkeit angenommen habe, daß die Natur von Gottes Vorsehung geschaffen sei und regiert werde, beantwortet werden; denn ein oberstes Naturgesetz, durch welches alles geleitet werde, gleichgültig ob es von Gott stamme oder nicht, nimmt er unstreitig an. Ein solches Naturgesetz zu erforschen, darauf ist der Zweck seines ganzen Werkes gerichtet. Es hält diesen Zweck nur für höher, als daß er nicht verzweifeln sollte ihn zu erreichen; aber sein Verfahren setzt ihn überall voraus. Denn von der Basis des Mannigfaltigen und Besondern will er zum Gipfel der Einheit und des Allgemeinen vordringen. Daher warnt er uns davor, daß wir die Natur nicht als ursprünglich gespalten uns denken möchten. Das höchste Naturgesetz sollen wir nicht für eine Abstraction halten [2]. Eben deswegen verwirft er die Atomenlehre, weil sie die Zusammenfassung der Natur zu einer Einheit vernachlässigt, und bestreitet die abstracte Materie der Peripatetiker, weil sie das

---

1) Inst. magna p. 3; 5.

2) Org. nov. II, 26 p. 341. Verum in his diligens est adhibenda cautio, ne intellectus humanus — — praesupponat naturam velut a radicibus esse multiplicem et divisam atque ulteriorem naturae unionem tanquam rem supervacuae subtilitatis et vergentem ad merum abstractum fastidiat et rejiciat.

eine Princip, welches er annimmt, in Materie und bewegende Ursache oder in Materie und Form zertheilt [1]). Daher findet er in der Materie die unzerstörbare Kraft, welche weder vermehrt noch vermindert werden könne, gleichsam die reine Nothwendigkeit [2]), und schließt sich an den Grundsatz Machiavelli's an, daß der Untergang der Dinge durch die Zurückführung auf ihre Principien abgehalten werde [3]). Es liegt in dieser Denkweise, daß er der Trägheit der Materie widerspricht und gegen die Peripatetiker den Lehren anderer Vorgänger und Zeitgenossen sich anschließt, welche in die Materie ein Princip der Bewegung legten. Er ist aber deswegen auch gegen die strenge Unterscheidung zwischen Körper und Geist, welche die Peripatetiker geltend gemacht hatten, und nimmt an, es wohne ein eingeborener Geist in todten wie in lebendigen Dingen, welcher der Werkmeister alles

---

1) Parmenidis, Telesii et Democriti philosophia p. 323. Primum autem ens non minus vere debet existere, quam quae ex eo fluunt, quodammodo magis; authypostatum enim est et per hoc reliqua. — — Omnes fere antiqui — — in hoc convenerunt, quod materiam activam forma nonnulla et formam suam dispensantem atque intra se principium motus habentem posuerunt. Neque aliter cuiquam opinari licebit, qui non experientiae plane desertor esse velit. Ib. p. 328. Tam enim est principii, ut res in illud solvantur, quam ut res ex illo gignantur.

2) Ib. p. 339 sq. Omnium virtutum longe potentissima et plane insuperabilis et veluti merum fatum et necessitas. Org. nov. II, 48 p. 373. Vergl. über die ganze Vorstellungsweise die Erklärung der Geschichte des Pan. De dign. et augm. sc. II, 13 p. 81 sqq; de sap. vet. 6.

3) De dign. et augm. sc. III, 1 p. 94.

deſſen ſei, was im Körper ſich bilde [1]). Wie Teleſius und andere ſchließt er aus der Anziehungs- und Abſtoßungskraft der Körper, daß allen Dingen Begehren und Verabſcheuen und alſo auch Empfindung beiwohnen müſſe, wiewohl er deswegen nicht auch Sinn und Seele ihnen beilegen will [2]), ähnlich wie Cäſalpinus, welcher zwar überall in der Natur belebte Materie, aber nicht Seele geſetzt hatte. So vereinigt Bacon die materielle, die formelle und die bewegende Urſache im Begriff des oberſten natürlichen Princips und will, daß wir dieſe drei Urſachen als mit einander verbunden in der Natur erforſchen ſollen. Dagegen entſcheidet er ſich gegen die Aufſuchung der Endurſachen in der Natur. Er rechnet ſie zu den Vorurtheilen des gelehrten Dünkels. Zwecke gehören mehr der Natur des Menſchen, als des Weltalls an; ſie mögen wohl in der Natur vorhanden ſein und ſind den phyſiſchen Urſachen nicht zuwider; aber wir können mit ihnen nichts anfangen, nichts durch ſie bewirken; an die materiellen, formellen und bewegenden Urſachen müſſen wir uns halten, wenn wir Wirkungen in der Natur hervorbringen oder die Wege, in welchen die Natur wirkt, erkennen wollen. Daher dürfen Zweckurſachen wohl in der

---

1) Hist. vitae et mortis p. 111. Spiritus innatus, qui omnibus tangibilibus sive vivis sive mortuis inest. Ib. p. 145. Spiritus omnium, quae in corpore fiunt, fabri sunt atque opifices. Das tangibile und der spiritus werden einander entgegengeſetzt. Org. nov. II, 7.

2) Org. nov. II, 48 p. 379. Sumus enim in ea opinione inesse corporibus omnibus desiderium assimilandi non minus quam coeundi ad homoginea. De dign. et augm. sc. IV, 3 p. 135 sq.; nat. hist. cent. IX in.



Metaphysik, aber nicht in der Physik zugelassen werden; sie gehörten nicht der natürlichen Philosophie, sondern der Theologie an, weil sie unter den Begriff der Vorsehung Gottes fielen [1]).

Unstreitig ist diese Annahme eines obersten Naturgesetzes und die Weise, wie Bacon ihr gemäß das Princip der Natur sich denkt, voll von unbegründeten Voraussetzungen, welche mehr durch gelehrte Abneigungen als durch eine unbefangene Naturansicht eingeflößt werden. Sie geht davon aus, daß die Natur aus ihren Ursachen erklärt werden müsse, nimmt auch die Aristotelische Eintheilung der Ursachen an [2]), wendet sich aber von der Erforschung der Zweckursachen ab. Der materialistischen Erklärung ist sie günstig, indem sie jede Wirksamkeit der Dinge aus der allgemeinen in der Materie liegenden Kraft ableitet [3]) und dabei die specifischen und verborgenen Qualitäten der Dinge bestreitet [4]). Dagegen entscheidet sie sich gegen die rein mechanische Erklärungsweise und gegen den Atomismus, denn jeder kleinste Materientheil enthält nach Bacon's Ansicht vom obersten Princip der Natur eine geistige Kraft in sich, welche durch Abneigung oder Zuneigung Veränderungen hervorbringt; die Annahme unveränderlicher Elemente der Natur erscheint

---

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 109 sq.; 5 p. 111; org. nov. I, 48; 65; II, 2. Causa finalis tantum abest, ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. Metaphysik und Theologie, welche Bacon sonst unterscheidet, fallen hier zusammen.

2) Org. nov. II, 2.

3) Hist. gravis et levis p. 106.

4) De dign. et augm. sc. III, 5 p. 112; org. nov. I, 66.

ihm daher als völlig der Natur zuwider [1]; man müsse daher nicht darauf ausgehn alles auf den Stoff zurückzubringen oder nachzuweisen, daß die Natur alles nur durch mechanische Bewegung nach Weise der menschlichen Kunst hervorbringe [2]. Die Annahme von Atomen verwirft er als eine müssige Speculation, ohne zu berücksichtigen, daß seine Annahme des obersten Naturprincips auch nur eine müssige Speculation ist; wenn er auch der Zerlegung der Natur und der Erforschung des Kleinsten ein großes Gewicht beilegt, so schreckt ihn doch seine Scheu vor dem Unendlichen ab die letzten und kleinsten Bestandtheile der körperlichen Dinge erforschen zu wollen [3].

Doch Voraussetzungen über die Principien der Natur, welche den letzten Zweck der Naturforschung abgeben, konnte Bacon nicht vermeiden, wenn er einen Plan für sein ganzes Werk sich entwerfen wollte. Ein solcher war nicht möglich ohne den Zweck im Auge zu haben, selbst auf die Gefar hin, daß der Gedanke des Zwecks zu den Anticipationen des Geistes gehören dürfte, welche Bacon fürchtete. In einer seltsamen Weise ist hierin seine Kühnheit mit seiner Vorsicht gepart. Vor allen Dingen will er eine sichere Grundlage gewinnen und ein voreiliges Aufsteigen vermeiden; seinen Zweck möchte er deswegen auch nicht zu hoch sich stecken. Sein Plan nimmt nun folgende Gestalt an. Zuerst nach der vorläufigen

1) Org. nov. II, 8.
2) De dign. et augm. sc. III, 5 p. 105.
3) Ib. III, 1 p. 94. Natura se potissimum prodit in minimis. Nov. org. I, 48; 51. Melius est secare naturam, quam abstrahere. Ib. I, 66.

Eintheilung der Wissenschaften will er sich Vorschriften für die Methode in Erklärung der Natur entwerfen, dann die breite Basis der Naturphilosophie in der Naturgeschichte legen. Nachdem sie gelegt ist, denkt er doch nicht sogleich daran das zweite Geschoß seiner Pyramide zu besteigen und die Physik auszuführen, sondern er schiebt noch zwei mittlere Stufen ein, von welchen eine (scala intellectus) an ausgezeichneten Beispielen die Anwendung seiner Methode auf die Naturgeschichte zeigen, die andere eine Probe der Physik gleichsam in Vorahndungen geben soll (anticipationes philosophiae secundae). Erst nach allen diesen Vorbereitungen denkt er zur Physik oder zur zweiten Philosophie aufzusteigen, von welcher er jedoch gesteht, daß er keine Hoffnung habe sie ausführen zu können; er überläßt es den weiteren Fortschritten der Menschheit die Grundlagen der Wissenschaft, welche er zu legen denkt, zu weiterem Aufbau zu benutzen [1]. So ist sein Plan beschaffen; nicht einmal bis zur Metaphysik, dem dritten Geschosse seiner Pyramide, viel weniger zur Erkenntniß des allgemeinen Naturgesetzes, der Spitze des Ganzen, will er sich erheben, ja er zweifelt, ob diese Spitze überhaupt menschlichen Kräften erreichbar sei. Er entwirft einen Plan, weiß über den Zweck desselben manches zu bejahen, manches zu verneinen, gesteht aber, daß er ihn nicht kenne, ja daß er dem Menschen überhaupt unerkennbar sei. Können wir uns darüber wundern, daß die Zeichnung seines Plans nur schwankende Umrisse zeigt? In der That seine Unterscheidung der Physik von der Me-

---

1) Inst. magna p. 12 sqq.; p. 18.

taphysik kann uns schwerlich über das Verhältniß beider Wissenschaften aufklären. Die Physik soll nur die materiellen Dinge untersuchen, welche in Bewegung und veränderlich sind, daher nur mit der materiellen und bewegenden Ursache zu thun haben, die Metaphysik das mehr Abstracte und Beständige in der Natur zeigen, sie soll die Idee und den Geist bedenken, die Formen der Dinge und die Endursachen [1]). Wir haben aber früher gesehn, daß er die Endursachen in der Natur ganz bei Seite legen zu lassen empfal und das er die formelle Ursache in der genauesten Vereinigung mit der bewegenden und materiellen gedacht wissen wollte. Unser Erstaunen über diese Verwirrung kann nur gesteigert werden, wenn wir finden, daß Bacon troß seiner Erklärung der Physik diese Wissenschaft wesentlich auf die Erkenntniß der Formen richtet, unter welchen er die allgemeinen Naturgesetze versteht, und demzufolge auch gegen die Verzweiflung eifert, welche die Erkenntniß derselben aufgiebt, ja daß er die Form ohne Weiteres für die Sache selbst oder die Sache nur für die Erscheinung der Form erklärt [2]). Fast noch schwieriger

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 99; org. nov. II, 9.

2) Nov. org. II, 2. Licet enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua edentia actus puros individuos ex lege, in doctrinis tamen illa ipsa lex ejusque inquisitio pro fundamento est tam ad sciendum, quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus. Ib. 3. Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur. — — Ex formarum inventione sequitur contemplatio vera et operatio libera. Ib. 13 p. 325. Cum enim forma rei sit ipsissima res, neque differat res a forma aliter, quam differunt apparens et existens aut exterius et interius aut in ordine ad hominem et in ordine ad universum etc.

möchte es alsdann scheinen das Verhältniß zu entwirren, in welchem Physik und Metaphysik zur ersten Philosophie, d. h. zu den allgemeinen Grundsätzen aller Wissenschaften, stehen sollen; denn es wird wohl aus allen diesen Unbestimmtheiten hervorleuchten, daß ihr Grund eben darin liegt, daß Bacon verschmäht hat über die obersten Grundsätze der Wissenschaft eine methodische Rechenschaft sich zu geben.

Hätte er nicht in der Entwerfung seines Planes an den berühmten Spruch denken sollen, welcher aus seinem eigenen Munde ist, daß die Wahrheit leichter aus dem Irrthum als aus der Verwirrung emportaucht [1]? Doch seine Weise diesen Spruch zu gebrauchen kann uns über seinen Plan aufklären. Er macht ihn geltend für eine vorläufige Induction, welche er für nöthig hält, weil wir nur durch den Versuch weiter kommen können [2]. Für etwas anderes können wir auch seinen Plan nicht ansehn. Er stellt vorläufig gewisse Formen oder Begriffe auf; die weitere Untersuchung soll sie prüfen. Besonders der fünfte Theil seines Plans geht von solchen Axiomen oder Anticipationen aus, welche nur als vorläufige Ruheplätze angesehn und allmälig verbessert werden sollen [3]; auch seine Naturgeschichte will er nach einer weder zu strengen noch zu laxen Methode ausführen; beides mache nur

1) Ib. II, 20. Citius emergit veritas ex errore, quam ex confusione.

2) L. l. Quod genus tentamenti permissionem intellectus sive interpretationem inchoatam sive vindemiationem primam appellare censuevimus.

3) Inst. magna p. 18; opp. II p. 344 sq.

weitläuftig; er betrachtet sie als einen Entwurf, welcher im Fortgange der Forschung von selbst sich verbessern werde [1]), und selbst seine Methodenlehre giebt er nicht für vollkommen aus; die Kunst zu erfinden muß mit den Erfindungen wachsen [2]). So ist es nun unstreitig auch mit seiner Untersuchung über das Verhältniß der Wissenschaften zu einander beschaffen. Die bisherigen Eintheilungen nimmt er an um an ihnen weiter sich zurecht zu finden; die Erfahrung wird sie berichtigen. Aus der Mitte der gewöhnlichen Vorstellungsweise heraus will er sich weiter helfen [3]). Zwar sagt er, die Übereinstimmung der Völker könne nur in der Theologie als ein gültiger Beweis angesehen werden [4]); aber er läßt sich doch wenigstens anfangs von dieser Übereinstimmung oder von der gesunden Vernunft der Philologen leiten.

Dabei ist er sich wohl bewußt, daß sein Ausgangspunkt keine vollständige Sicherheit biete und er giebt daher als Zweck seiner Unternehmung nur an, daß er die Grade der Gewißheit feststellen wolle [5]). Dies hofft er durch eine sichere Methode in der Ausbildung der Erfahrung zu gewinnen, welche er den spielenden Versuchen und der vagen Erfahrung als die gelehrte und mit den Mit-

---

1) Parasceue ad hist. nat. p. 3.

2) Nov. org. I, 130.

3) Opp. II p. 344. Neque enim homines aut omnes aut omnino aut statim a receptis et creditis abducere conamur. Sed — — dum ad altiora rapimur, in receptis et cognitis volvimur et circumferimur.

4) Redargutio philosophiarum p. 113.

5) Nov. org. praef. p. 271. Nostra autem ratio, — — ut certitudinis gradus constituamus.

teln der Kunst erworbene Erfahrung entgegensetzt [1]). Dies ist die Reform der Philosophie, welche er betreibt, daß er nicht in das Unbestimmte hinein tasten, sondern voraus den Weg sehen will, welchen wir zu gehen haben. Erst muß man das Licht anzünden und alsdann mit dessen Hülfe den Weg suchen [2]). Daher ist der erste Theil seiner Arbeit auf eine neue Logik gerichtet auf ein neues Organon, welches das Aristotelische verdrängen soll [3]).

Der alten Logik spricht er nicht alle Brauchbarkeit ab. Er findet sie brauchbar für die gewöhnlichen Geschäfte des praktischen Lebens, auch für die Theologie und für das Disputiren. Aber die Natur ist feiner als der praktische Verstand des Menschen; die Freiheit und die Tiefe der Natur zu ergründen ist die bisherige Logik nicht im Stande [4]). Sie beschäftigt sich nur mit dem Syllogismus, mit der Auffindung der Beweise vermittelst der Mittelbegriffe; dies nennt man Erfindung; aber die wahre Erfindung besteht hierin nicht; man beweist dadurch nur Sätze, welche schon gefunden worden waren, und bringt keine neue Erkenntnisse hervor; nur eine geschickte Anordnung des Gewußten wird dadurch erzielt. Der Syllogismus besteht aus Sätzen, die Sätze aus Worten und Worte bezeichnen Begriffe; wenn nun die Begriffe, aus welchen die Syllogismen sich aufbauen, falsch von den

1) L. l.; ib. 1, 100. Vaga enim experientia — — mera palpatio est et homines potius stupefacit, quam informat. Ib. 103; de dign. et augm. sc. V, 2 p. 142.

2) Nov. org. I, 82. Verus experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat.

3) Inst. magna p. 13.

4) Ib. p. 10; 14; de dign. et augm. sc. V, 2 p. 141.

Sachen abstrahirt sein sollten, so würde das ganze Gebäude zusammenstürzen [1]). Es liegt hierin der Hauptvorwurf, welchen Bacon der Aristotelischen Logik macht, daß sie nemlich nicht zeige, wie die allgemeinen Begriffe sich bilden und allmälig von den Sachen abgenommen werden. Sie springe sogleich von den besondern Erfahrungen zu allgemeinen Grundsätzen über. Zwar erwähne sie die Induction als die Grundlage aller unserer wissenschaftlichen Grundsätze, aber sie zeige nicht, wie sie geschehn müsse, allmälig von den niedern zu den mittlern Begriffen aufsteigend um erst zuletzt die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze zu erreichen. Dieses fehlerhafte Verfahren hält Bacon für den Grund alles Unheils in den Wissenschaften [2]). Vom Allgemeinen oder von Begriffserklärungen sollen wir nicht ausgehn; wenn dies auch in der Mathematik Sicherheit gewähren könnte, so ist dies Verfahren in der Physik doch nicht anwendbar [3]).

Hiermit ist über den Weg entschieden, welchen Bacon uns zeigen will. Die rechte Induction allein kann uns helfen [4]). In ihr allein sieht er die wahre wissenschaftliche Methode, von seiner Ansicht geleitet, daß die Wis-

1) L. l. Nam syllogismi ex propositionibus constant, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt. Quare si notiones ipsae, quae verborum animae sunt, male et varie a rebus abstrahantur, tota fabrica corruit. Ib. V, 3 p. 147 sq.; nov. org. I, 14; inst. magna p. 14.

2) Nov. org. I, 19; 22; 69. Modus ille inveniendi et probandi, ut primo principia generalia constituantur, deinde media axiomata ad ea applicentur et probentur, errorum mater est et scientiarum omnium calamitas. Inst. magna p. 14.

3) Nov. org. I, 59.

4) Ib. I, 14. Itaque spes est una in inductione vera.

senschaften den allmälig aufsteigenden Pyramiden gleichen. Zwar erwähnt er neben dem aufsteigenden auch das absteigende Verfahren, aber nur in einer ähnlichen Weise wie Zabarella, als das Verfahren der praktischen Wissenschaften, wo von den allgemeinen Grundsätzen zu den Werken, zu ihrer Anwendung im Einzelnen, fortgeschritten werden soll um von ihnen aus neue Bestätigungen für die Induction zu gewinnen [1]; was also die wissenschaftliche Bedeutung betrifft, so soll das absteigende Verfahren dem aufsteigenden nur als Mittel dienen. Nachdem er aber mit manchen seiner Vorgänger in der Vernachlässigung der Induction den Mangel der Aristotelischen Logik erkannt hat, und in der Überzeugung derer, welche der Erfahrung allein vertrauen, rüstet er sich nun auch genaue Vorschriften für die Induction zu geben. Hierin erkennt man das, was seine Philosophie vor allen andern auszeichnet, daß er eine Induction will, welche mit Nothwendigkeit schließt, welche vollständig ist und alles bedenkt, was bei Untersuchung eines Naturgesetzes zu bedenken ist [2]. Die gewöhnliche und kunstlose Induction taugt eben so wenig wie der Syllogismus; eine Induction durch bloße Aufzählung weniger Fälle ist eine kindische Sache; sie kann durch ein jedes Beispiel vom Gegentheil widerlegt werden. Zur rechten Induction gehören aber Mittel, welche bisher keinem Sterblichen in den Sinn gekommen sind [3].

---

1) Ib. 1, 103; de dign. et augm. sc. III, 3.

2) Inst. magna p. 14.

3) Nov. org. I, 69. Iuductio mala est, quae per enumerationem simplicem principia concludit scientiarum. Ib. 105. In-

Die Grundlage dieses neuen Verfahrens, welches er lehren will, wird man aber nicht untersuchen können ohne einen Blick auf die Naturgeschichte zu werfen, den folgenden Theil seiner großen Wiederherstellung der Wissenschaften. Denn es wird niemanden entgehn, daß seine Beschreibung der Methode im neuen Organon doch nur eine Anticipation seines Geistes ist. Die wahre Induction muß natürlich von dem Besondern, von dem niedrigsten Geschoß der Wissenschaft ausgehn; die Geschichte der Natur bleibt ihm die erste Grundlage aller natürlichen Philosophie. In dem Entwurfe nun, welchen Bacon von ihr giebt, tritt er nicht weniger als in andern Zweigen der Wissenschaft als Reformator aus. Der bisherigen Naturgeschichte wirft er vor, daß sie weniger auf den Zusammenhang der Natur, als auf die besondern Arten der Dinge gesehn, mehr die Verschiedenheit der Dinge als ihre Zusammenfassung zu einem Ganzen bedacht habe. Die großen Massen der Natur, welche man mit dem Namen der Elemente bezeichne, soll sie zuerst untersuchen; unter dem Namen der großen Sammlungen stellt er sie den Arten der Dinge, den kleinen Sammlungen (collegia majora, minora) entgegen. Denn die Naturgeschichte hat ein Bild der ganzen Welt zum Zweck. Dabei will Bacon auch nicht übersehen haben neben den regelmäßigen Bildungen der Natur (generationes) die unregelmäßigen Bildungen der Misgeburten (praetergenerationes)

---

ductio enim, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est et precario concludit et periculo exponitur ab instantia contradictoria. Nur Platon hat die wahre Induction versucht, aber nur im Gebiete der Ideen. Inst. magna p. 14.

und die Werke der Kunst. Er lobt den Plinius, daß er diese in die Naturgeschichte aufgenommen habe. Es ist eine seiner feinen Bemerkungen, welche ihn hierin leitet. Die freie Natur setzt er der unfreien, durch Zwang gepreßten Natur entgegen und macht darauf aufmerksam, daß in dieser, in den Ausnahmen von der Regel, das Gesetz, in dem Widerstande gegen die Gewalt die Kraft der Natur am stärksten sich verrathe [1]). Aber vor allen Dingen werden wir es doch an diesem seinem Plane der Naturgeschichte loben müssen, daß er in ihm seinem Gedanken an die Einheit der Wissenschaft getreu bleibt, wenn es uns auch bedenklich machen sollte, ob er nicht durch die Einmischung der Werke der Kunst die ganze menschliche Geschichte in seine Abschilderung der Welt einzuflechten im Werke habe.

Wenn es auf eine Prüfung seiner Methode ankommt, so liegt eine andere Bedenklichkeit noch näher. Wir bemerkten früher, daß er in der Naturgeschichte keine zu strenge Methode beobachtet wissen will. Und doch sollte man glauben, in ihr beginne schon die Induction, das methodische Verfahren, wie er auch selbst der gewöhnlichen, nur erzählenden seine bessere Naturgeschichte als die inductive entgegensetzt [2]). Sollten wir nun nicht glauben, daß eine solche nur durch Hülfe genauer Unterschiede, einer genauen Classeneintheilung durchgeführt werden könnte? Bacon berechtigt uns selbst zu diesem Glauben, indem er solche Eintheilungen der Natur, wie sie so eben von uns

1) Parasc. ad hist. nat. p. 3 sqq; de dign. et augm. sc. II, 2; nov. org. I, 98.

2) De dign. et augm. sc. II, 3.

angeführt wurden, geltend macht, überall in seinen Werken Eintheilungen zum Grunde legt und seinem Plane der Reform eine Eintheilung der Wissenschaften vorausschickt. Woher sind nun diese Eintheilungen? Man wird nicht sagen können, daß sie durch die Induction begründet wären, da sie der Induction zum Grunde gelegt werden.

Um diese Bedenklichkeit zu würdigen müssen wir die Quellen untersuchen, aus welchen Bacon die Geschichte der Natur schöpfen will. Er betrachtet diese Geschichte als die Materie zum Aufbau seiner Wissenschaft [1]), von den Sinnen soll sie uns dargeboten werden. Bacon schließt sich hierin an die sensualistische Richtung an, welche Telesius und andere Philosophen eingeschlagen hatten. Den Sinn kann er nicht genug preisen; von ihm haben wir alles zu entnehmen, was wir von natürlichen Dingen wissen; er ist das Licht, welches uns Gott verliehen hat [2]). Was von den natürlichen Dingen gilt, gilt auch von geistigen Dingen und aller Wissenschaft [3]); denn Bacon unterscheidet zwei Arten des Sinnes, die Wahrnehmungen des äußern Sinnes und die Wahrnehmungen des Geistes [4]). Seine ganze Reform soll nur darauf ausgehn von den besondern Wahrnehmungen der Sinne allmälig zur Erkenntniß des Allgemeinen aufzuleiten [5]). Den

1) L. l. Materia prima philosophiae; sylva atque supellex. Nov. org. I, 98.

2) Inst. magna p. 15. Sensus, a quo omnia in naturalibus petenda sunt, nisi forte libeat insanire. Nat. hist. cent. X p. 189. The sense, which is God's lamp.

3) De dign. et augm. sc. II, 1.

4) Nov. org. I, 41.

5) Ib. I, 19.

von Täuschungen gereinigten Sinn will er frei machen und in seine Rechte wieder einsetzen [1]. Der Unterricht, welchen die Sinne uns geben, ist ihm der Unterricht durch die Sachen selbst; der Verstand soll nur die Eindrücke reflectiren, welche die Sachen auf ihn gemacht haben [2]. Wer in der Weise der Akademiker die Gewißheit der menschlichen Wahrnehmungen angreifen wollte, der würde die Wissenschaft ihrer Wurzeln berauben [3]. Der Sinn ergreift das Bild seines Objects unmittelbar und giebt uns die Gewißheit seiner Wahrheit [4].

Freilich auch die Hülfe des Verstandes will Bacon in den Wissenschaften nicht ganz entbehren. Er will sie zur Induction gebrauchen, welche allein ihm ein richtiges Urtheil verschafft [5]. Aber er verwechselt ihn unstreitig mit der Phantasie, wenn er seine umherschweifende Willkür durch eine feste Regel binden will; wenn er ihn selbst, nicht aber den phantastischen Misbrauch seiner Begriffe durch mechanische Mittel verbessern will. Bacon vergleicht sein Unternehmen mit dem Verfahren, welches durch künst-

---

1) Scripta in naturali et universali philosophia praef. p 217. Nos vero sensum nec contradictione violavimus nec abstractione destruimus, — — ut alii professione quadam, nos re ipsa sensum tueri videamur atque philosophia una fere eademque sit cum sensu restituto et liberato.

2) Nov. org. 1, 41.

3) De dign. et augm. sc. V, 2 p. 141 sq. Sensuum perceptiones calumniabantur, unde scientias radicitus evellebant.

4) Ib. 4. Sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem arripit et ejus veritati consentit.

5) Inst. magna p. 15. Intellectum nisi per inductionem ejusque formam legitimam judicare non posse.

liche Werkzeuge die Geschicklichkeit der Hand zu unterstützen weiß; durch dasselbe soll der Verstand vermittelst mechanischer Hülfen ersetzt, regiert und meistens überflüssig gemacht werden. Dem scharfsinnigen Blick des Genies will er nichts überlassen; der augenscheinliche Beweis durch den Sinn und den Versuch soll die Höhen und Tiefen der geistigen Verschiedenheiten ebnen [1]. Aus dieser Verwechslung des Verstandes mit der Phantasie entspringt ihm ein tiefer Verdacht gegen alles, was der Verstand in der Deutung der Natur leistet. Er verklagt daher den Verstand, daß er einem unebenen Spiegel gleiche, welcher die aufgefangenen Stralen nicht getreu wiedergebe, sondern seine Natur der Natur der Dinge einmische [2]. Man kann sich nur darüber wundern, daß ein so geistreicher Mann, wie Bacon war, so sehr die Kraft des Geistes in der Deutung der Natur, in der Entwicklung der Wissenschaft verkannte. Wenige Jahre, meinte er,

---

1) Nov. org. praef. p. 271; I, 61. Nostra vero inveniendi scientias ea est ratio, ut non multum ingeniorum accumini et robori relinquatur. Ib. 122. Nostra enim via inveniendi scientias exaequat fere ingenia et non multum excellentiae eorum reliquit, cum omnia per certissimas regulas et demonstrationes transigat. Intellectum non contemnimus sed regimus. De interpr. nat. p. 244. Nostra autem ratio — — est, — — ut mentis opus, quod sensum subsequitur, — — plerumque rejiciamus. — — Restat unica salus ae sanitas, ut — — mens jam ab ipso principio nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur ac res veluti per machinas conficiatur. Nicht nach seiner eigenen Regel soll der Verstand geleitet werden, sondern wie die Hand durch den Cirkel oder das Lineal.

2) Nov. org. I, 41. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet eamque detorquet et inficit.

würden genügen, wenn eine nach seinen Vorschriften angelegte Naturgeschichte gewonnen wäre, durch den verständigen Gebrauch derselben die Naturphilosophie zu vollenden [1]. Und dennoch rühmte er seinem Werke nach, daß es eine wahre und dauerhafte Ehe zwischen der empirischen und der rationalen Kraft der Seele stifte [2].

Wenn Bacon in dieser parteiischen Entscheidung des alten Streites zwischen Sinn und Verstand dem letztern doch noch einigen Antheil an dem wissenschaftlichen Geschäfte einräumen wollte, so beruht dies hauptsächlich darauf, daß er dem Sinn zwar weniger mistraut als dem Verstande, ihm aber doch nicht völlig vertrauen kann [3]. Es sind zwei Mängel, welche er ihm vorwirft. Dasselbe, was dem Verstande vorgeworfen wurde, fällt ihm zur Last, die Einmischung nemlich vom Seinigen oder daß er alles nur nach der Analogie des Menschen, aber nicht des Weltalls auffasse; hieraus geht sein Irrthum hervor; überdies aber findet ihn Bacon zu wenig scharfsinnig um die Feinheiten der Natur zu überwinden [4]. In der Weise, wie Bacon diesen Mängeln zu begegnen hofft, zeigt sich seine Parteilichkeit für die sinnliche Erkenntniß sehr deutlich.

Was zuerst die sogenannten Sinnentäuschungen be-

1) Parasc. ad hist. nat. p. 2.

2) Inst. magna p. 11; nov. org. I, 95.

3) Inst. magna p. 15. Magno prorsus errore asseritur sensum esse mensuram rerum. — — Intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse deprehenditur, quam sensus.

4) L. l. Duplex autem est sensus culpa, aut enim destituit nos aut decipit. — — Nam testimonium et informatio sensus semper est ex anologia hominis, non ex analogia universi. Nov. org. I, 41; 50; 69.

trifft, so findet Bacon, daß in ihnen der Fehler nicht sowohl an der Wahrnehmung als am Verstande liege, welcher aus der richtigen Wahrnehmung voreilige und falsche Schlüsse ziehe [1]. Die unmittelbaren Wahrnehmungen spricht er daher von Verdacht frei oder will ihnen wenigstens keinen großen und unheilbaren Betrug aufbürden [2]. Zuweilen könnte der Sinn zwar täuschen; aber er zeige auch seine Täuschungen an und verbessere sich selbst, indem er auf untrügliche Wahrnehmungen sich zurückführen lasse [3]. Dies soll durch Vernunft und allgemeine Philosophie geschehn [4]; aber es scheint, daß Bacon den Gebrauch der Vernunft und der allgemeinen Philosophie auf den Versuch und auf den Vergleich ähnlicher Fälle beschränken will, und besonders auf den ersten legt er das größte Gewicht, indem er unserer sinnlichen Wahrnehmung einen sichern Maßstab des Wahren an die Hand geben soll. Da würde der Sinn nur über das Experiment, das Experiment aber über die Natur richten [5]. Gleichsam als wäre die sinnliche Wahrneh-

1) De dign. et augm. sc. V, 2 p. 141 sq. Debuerant autem (sc. Academici) potius defectum hac in parte imputasse mentis tum erroribus, tum contumaciae et pravis demonstrationibus et modis ratiocinandi et concludendi ex perceptione sensuum perperam institutis.

2) Nov. org. I, 16.

3) Ib. praef. p. 271. Ut sensum per reductionem quandam tueamur. Inst. magna p. 15.

4) Nov. org. II, 40 p. 365. Magna fallacia sensuum, nimirum quod constituant lineas rerum ex analogia hominis et non ex analogia universi, quae non corrigitur, nisi per rationem et philosophiam universalem.

5) Ib. I, 50. Omnis verior interpretatio naturae conficitur

mung des Versuchs den Mängeln menschlicher Auffassungsweise überhoben. Die Prüfung und Verbesserung der sinnlichen Auffassung wird dadurch nur auf andere sinnliche Eindrücke zurückgeführt.

So wie den Irrthum, so auch die Ungenauigkeit des Sinnes hofft er vorzüglich durch den Versuch zu überwinden. Auf ihn setzt er viel größere Hoffnungen als auf die Instrumente der Beobachtung [1]), ohne daß er die Gleichartigkeit und den Unterschied beider genauer entwickelte. Beide fallen ihm unter den Begriff der menschlichen Kunst und Bacon legt deswegen auch der Untersuchung der Kunstwerke, wie wir sahen, für seine Naturgeschichte einen großen Werth bei. Die Natur sollen wir durch unsere Werke überwinden; wir überwinden sie aber nur, indem wir uns an ihre Gesetze anschließen und ihr gehorchen [2]). Daß nun diese Überwindung der Natur durch die Kunst nicht ohne den Verstand und die Erfindung des Menschen geschehen könne, versteht sich von selbst [3]). Auch hier finden wir den Verstand im Bunde mit der erfinderischen Einbildungskraft; aber Bacon mistraut ihm in diesem Gebiete nicht, weil er in den Werken der Kunst an die Natur sich anschließen muß; der operative

---

per instantias et experimenta idonea et apposita, ubi sensus de experimento tantum, experimentum de re ipsa judicat.

1) Inst. magna p. 15; de dign. et augm. sc. V, 2 p. 142; nov. org. I, 50; 69.

2) Inst. magna p. 19. Natura — — parendo vincitur. Nov. org. I, 3.

3) De dign. et augm. sc. V, 2 p. 142. Haec igitur res ipsa est, quam paramus, — — ut scilicet mens per artem fiat rebus par.

Weg scheint ihm deswegen sicherer als der rein wissenschaftliche Gebrauch des Verstandes, welcher leicht von Vorurtheilen und leeren Einbildungen sich leiten läßt [1]). Von den Werken der Kunst, welche in die Erforschung der Natur eingreifen, giebt aber Bacon dem Versuche den Vorzug vor den Werkzeugen der Beobachtung, weil die Natur der Materie gedrückt, eingezwängt, gereizt und geneckt sein will, wenn sie ihre Geheimnisse uns verrathen soll. Er vergleicht sie mit dem Proteus, welcher nur gebunden seine Orakel abgab [2]). Der Widerstand der Materie gegen die Vernichtung ist hierbei das Mittel, durch welches wir ihrer Geheimnisse uns bemächtigen können. Indem wir sie pressen, möchten wir sie vernichten; sie aber muß sich dem widersetzen, indem sie zu ihrer Erhaltung auf ihre Principien zurückgeht; da offenbart sie nun ihre Empfindlichkeit; da zeigen sich die feinern Samen, welche in ihr liegen, die Formen, welche in ihr verborgen sind [3]). Diese Ansicht von der Macht des Ver-

1) Nov. org. II, 4.

2) De dign. et augm. sc. II, 2 p. 68. Neque Protheus se in varias rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arcte comprehensus; similiter etiam natura arcte irritata et vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur. De sap. vet. 13; inst. magna p. 14; 17.

3) De sap. vet. 13. Nihilominus, si quis peritus naturae minister vim adhibeat naturae — — tanquam hoc ipso destinato et proposito, ut illam in nihilum redigat, illa contra, cum annihilatio — — fieri non possit, in tali necessitate posita in miras rerum transformationes et effigies se vertit, adeo ut tandem veluti in orbem se mutet et periodum impleat et quasi se restituat, si vis continuetur. Nat. hist. 800. Matter is like a common strumpet, that desires all forms. Ib. 907. The primitive nature of matter and the seeds of things.

suches hängt mit einer der feinen Unterscheidungen Bacon's zusammen, welche er zwischen Empfindung und Wahrnehmung des Sinnes macht. Sie beruht auf seiner schon erwähnten Behauptung, daß auch unbeseelte Dinge Empfindung zeigten in Anziehung und Abstoßung, in Begehren und Flucht, daß der Materie eine thätige Kraft beiwohne, welche in ihrem Widerstande gegen die Vernichtung sich zeige und auf der Empfindung ihres Seins sich gründe [1]). Eine solche Empfindlichkeit, eine immaterielle Kraft in der Materie, findet Bacon in unzähligen Naturerscheinungen angezeigt, in der chemischen Wahlverwandtschaft, in der Schwere, im Magnetismus, in der Electricität; es ist eine Sympathie unter den natürlichen Dingen, welche ihre Geheimnisse verräth [2]). Die Empfindung, welche allen Dingen beiwohnt, ist viel feiner als die Wahrnehmung der Sinne; Bacon bemerkt an manchen Versuchen, wie sie Unterschiede entdecken lasse, welche der Wahrnehmung entgehn; er behauptet, daß sie selbst in die Ferne dringe und die Zukunft vorhersage; als ein klares Beispiel dient ihm besonders die Empfindlichkeit des Wetterglases. Hierin offenbart sich ihm alsdann ein neues Mittel, welches uns besser als der Sinn in die Geheimnisse der Natur einführe und uns die feinen Unterschiede derselben eröffne [3]). Wenn er hierdurch

---

1) De dign. et augm. sc. IV, 3. Differentiam inter perceptionem et sensum bene enucleatam debuerant philosophi tractatibus suis de sensu et sensibili praemittere, ut maxime fundamentalem. Nat. hist. cent. IX in. p. 165.

2) Nat. hist. 800; 906; 907.

3) Ib. cent. IX in. And sometimes this perception in some

die Schwäche des Sinnes zu überwinden hofft, so ist es offenbar, daß er hierbei nicht dem Verstande, sondern einer feinern sinnlichen Empfindung vertraut.

Wenn man alles dies überlegt, so wird man nicht verkennen, daß Bacon die Begründung der philosophischen Wissenschaft durch die Geschichte oder die Erfahrung [1]) nur auf die sinnliche Wahrnehmung zurückführen will. Der Versuch soll nur zu sichereren und feinern Wahrnehmungen führen, indem er die Empfindlichkeit der Materie dazu erweckt ihre Geheimnisse den Sinnen offen darzulegen. Dies stimmt mit seiner Ansicht von der Physik, welche er ausbilden will, auf das Beste überein. Denn diese Wissenschaft hat es mit zwei Aufgaben zu thun, nemlich die Gestaltungen und die Umwandlungen der Materie zu entdecken, welche beide im Flusse der Dinge verborgen sind [2]), nicht wie die Chemiker durch den Vulcan, sondern durch die Minerva, durch den verständigen Versuch, will er diese verborgenen Sachen an den Tag bringen [3]). Es wird dabei der Grundsatz geltend gemacht, daß jede

---

kind of bodies is far more subtile than the sense, so that the sense is but a dull thing in comparison of it. — — It is another key to open nature as well as the sense and sometimes better. Bacon nimmt auch eine unmittelbare Empfindung der immateriellen Geister in der Materie an und mehr als fünf Sinne. Ib. 694.

1) De dign. et augm. sc. II, 1 p. 65. Historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias.

2) Ib. III, 4 p. 105; nov. org. II, 9. Inquisitio — — et latentis processus et latentis schematismi — — constituat physicam.

3) Nov. org. II, 6 sqq.

Wirkung der Natur im kleinsten oder wenigstens in so kleinen Fortschritten geschehe, daß sie den gewöhnlichen Wahrnehmungen der Dinge sich entziehen [1]), ein Grundsatz, welcher von entscheidender Wichtigkeit für Bacon's Verfahren ist und unstreitig die fruchtbarsten Anwendungen in der neuern Physik gefunden hat. Es wird aber niemanden entgehn, daß er nur zu genauerer Erforschung der sinnlichen Erscheinungen antreibt.

Was nun aber Bacon von der Naturgeschichte für die Begründung der Induction erwartet, entspricht sehr wenig den Grundlagen, welche er ihr gegeben hat. Seine eigene Verfahrungsweise durch den Versuch die Erscheinungen der Dinge hervorzulocken hätte ihn darauf aufmerksam machen sollen, daß wir nicht Individuen, sondern nur ihre Erscheinungen wahrnehmen. Er aber meint annehmen zu dürfen, daß unmittelbar Individuen durch den Sinn von uns erkannt würden [2]), und gelangt von diesem Satze aus zu der Behauptung, daß die Geschichte im eigentlichen Sinn es nur mit Individuen zu thun habe [3]).

Diese Annahme jedoch zieht ihn noch keinesweges aus seiner Verlegenheit um eine genügende Grundlage für seine Induction. Er kann den Einwurf nicht übersehn, daß

---

1) L. l. Cum enim omnis actio naturalis per minima transigatur aut saltem per illa, quae sint minora, quam ut sensum feriant. De dign. et augm. sc. III, 1 p. 94. Natura se potissimum prodit in minimis, ein Satz der ersten Philosophie, welcher als Norm für die Physik gilt.

2) De dign. et augm. sc. II, 1 p. 65. Individua sola sensum percellunt.

3) Ib. p. 64. Historia proprie individuorum est.

die Individuen unübersehbar sind und daß wir daher im Aufsteigen von ihnen zu allgemeinen Ergebnissen nur in einen unendlichen Proceß verwickelt werden würden. Gegen ihn erklärt er sich sehr entschieden als gegen eine durchaus falsche und verderbliche Annahme; aber seine Äußerungen sind dunkel und lassen in der That kaum eine Spur des Grundes entdecken [1]).

Noch von einer andern Seite her kommt er hierbei in das Gedränge. Er kann es nicht übersehn, daß die Naturgeschichte nicht sowohl um die Individuen, als um die Arten der natürlichen Dinge sich bekümmert. Um dagegen seine Ansicht von der Geschichte zu vertheidigen führt er an, daß die Untersuchung der Misgeburten, also auch der Individuen nicht vernachlässigt werden dürfe, gleichsam als wenn diese Untersuchung nicht doch nur zur Kenntniß der Arten verwendet würde; er bringt auch in Anschlag, daß wir Individuen, welche in der Natur einzig in ihrer Art sind, wie die Sonne und der Mond, besonders zu erforschen hätten, obgleich er sonst richtiger bemerkt, daß wir nicht ablassen dürften solche individuelle Dinge (instantiae monadicae) unter ein allgemeines Gesetz zu bringen [2]). Aber trotz aller dieser Einwürfe kann

---

1) Hist. nat. praef. p. 18. Ut mittant illam cogitationem, quae facile hominum mentes occupat et obsidet, licet sit falsissima et perniciosissima, eam videlicet, quod rerum particularium inquisitio infinitum quiddam sit et sine exitu. — — Particularia autem et informationes sensus (demtis individuis et rerum gradibus, quod inquisitioni veritatis satis est) comprehensionem pro certo nec eam sane vastam aut desperatam patiuntur.

2) Nov. org. II, 28.

er es nicht unterlassen dem gewöhnlichen Verfahren der Naturgeschichte sich anzuschließen. Wenn sie von den Individuen sogleich zu den Arten aufspringt, so glaubt er dies daraus rechtfertigen zu können, daß in der Natur alles in ähnlicher Weise sich gestalte, so daß man alle Dinge derselben Art kenne, wenn man ein Individuum kenne [1]). Worauf dieser allgemeine Grundsatz beruhe, finden wir bei ihm nicht weiter ausgeführt.

Man wird bemerken, daß Bacon hierbei die Begriffe der Arten, welche durch eine genaue Induction erst gefunden werden sollten, als schon festgestellt voraussetzt. Er bleibt aber auch hierbei nicht stehen. Er will vielmehr zwei Arten der Begriffe seiner Induction zu Grunde legen, weil er meint annehmen zu können, daß sie wenigstens nicht sehr täuschten; es sind dies die Begriffe der niedrigsten Arten und dessen, was er unter den Namen unmittelbarer Wahrnehmungen zusammenfaßt. Wenn er von den letztern auch zugiebt, daß sie zuweilen täuschten, so meint er doch, in Vergleich mit den abstracten Begriffen der bisherigen Physik dürften sie für sicher gehalten werden [2]). Es liegt hierin ein deutliches Geständniß, daß

---

1) De dign. et augm. sc. II, 1 p. 64 sq. Etsi enim historia naturalis circa species versari videatur, tamen hoc fit ob promiscuam rerum naturalium (in plurimis) sub una specie similitudinem, ut si unam noris, omnes noris.

2) Nov. org. I, 16. Notionum infimarum specierum, hominis, canis, columbae, et prehensionum immediatarum sensus, calidi, frigidi, albi, nigri, non fallunt magnopere. Ib. 60 werden doch Beispiele täuschender Begriffe der letztern Art zugegeben. De dign. et augm. sc. III, 4 p. 108 werden dieselben als formae primarae classis, de interpr. naturae p. 256 als naturae simplices

die Induction auch nicht einmal begonnen werden kann ohne die Voraussetzung allgemeiner Begriffe, welche nur aus der gemeinen Meinung sich herausgreifen lassen, wenn nicht die Induction durch ein anderes wissenschaftliches Verfahren ergänzt wird.

Die Voraussetzung der niedrigsten Arten erklärt sich aus dem Verfahren der Naturgeschichte, wie Bacon sie vorfand und wie sie noch immer betrieben wird. Daß aber Bacon bei dieser Voraussetzung nicht stehn bleibt, sondern die Begriffe der unmittelbaren Wahrnehmungen hinzufügt, dazu bewegt ihn die Bemerkung, daß die Formen der niedrigsten Arten zu verwickelt, zu wenig einfach sind, um sie sogleich einer wissenschaftlichen Untersuchung zum Grunde legen zu können. Die Natur will zunächst im Kleinsten, im Einfachsten erkannt sein. Es wird daher den weitern Fortschritten der Naturerkenntniß vorbehalten auch die zusammengesetztern Formen, zu welchen die Arten der Dinge gehören, zu untersuchen und zu erkennen[1]. Deswegen will er in der Induction zunächst darauf ausgehn die einfachen Formen der Natur zu erforschen. Was dies zu bedeuten habe, kann niemanden entgehn. Bacon wendet sich dadurch von der Erforschung der organischen Natur ab, welche in der Naturgeschichte

---

bezeichnet; sie sollen zuerst populari ratione angenommen, nachher durch die Kunst zu wahrerer Einfachheit gebracht werden.

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p 108. Substantiarum enim formae, — — species inquam creaturarum, — — ita perplexae sunt et complicatae, ut aut omnino de iis inquirere frustra sit, aut inquisitio earum, qualis esse potest, seponi ad tempus et postquam formae simplicioris naturae rite exploratae sint et inventae, tum demum institui debeat.

vorherscht, und fordert uns auf in der Physik vorherschend der todten Natur unser Augenmerk zuzuwenden.

Dies geschieht nun aber in einer Weise, welche uns darauf aufmerksam macht, daß Bacon keinesweges mit seiner Polemik gegen die abstracten Begriffe es darauf abgesehn hat sie ganz aus der Philosophie zu verbannen; vielmehr die Untersuchung der abstracten Begriffe, welche aus unmittelbarer Wahrnehmung uns bekannt würden, soll seine Physik hauptsächlich beschäftigen. In diesen abstracten Formen, behauptet er, bestehe das Gesetz der Natur; er sieht sie für die Sache selbst an [1]. Nur die Unbestimmtheit der Grenzen, in welcher die abstracten Begriffe gewöhnlich gehalten würden, möchte er vermieden sehen und dringt daher darauf, daß wir unsere abstracten Axiome immer durch allmäliges Aufsteigen in der Stufenleiter der Begriffe in gehörigen Grenzen halten sollten [2]. Wenn wir nur sagen könnten, daß die Weise, wie er sein Verfahren begründet, uns hierzu die Aussicht eröffnete. Aber die unmittelbaren Wahrnehmungsbegriffe, von welchen wir ausgehen sollen, des Warmen und des Kalten, des Dichten und des Dünnen und wie sie weiter heißen, sind doch keinesweges durch ein solches allmäliges Aufsteigen von ihm gehörig begrenzt worden, und die Weise, wie er sie angewandt wissen will, verspricht noch weniger Sicherheit. Ihren Nutzen sieht er nemlich hauptsächlich darin, daß sie zu einem abgekürzten Weg in den langen Umschweifen der Erfahrungswissenschaften gebraucht

1) Nov. org. II, 13; 17.
2) Nov. org. I, 104.

werden könnten [1]). Man sieht wohl, die Menge der besondern Fälle der Erfahrung weiß er doch nicht zu bewältigen und er ist daher genöthigt auf ein abgekürztes Inductionsverfahren zu sinnen.

Seine Beschreibung des Inductionsverfahrens geht nun von der Voraussetzung der vorher erwähnten unmittelbaren Wahrnehmungsbegriffe aus. Die Untersuchung der Natur bezieht sich immer auf eine bestimmte Form oder auf ein bestimmtes Gesetz der Natur, welches in Frage kommt oder als ein Problem für weitere Untersuchung vorliegt. Dies Gesetz kann nur als eine Voraussetzung gelten. Bacon bemerkt aber doch sehr richtig, daß in der Untersuchung sehr viel darauf ankomme der Natur die rechten Fragen vorzulegen und fordert zu diesem Zwecke eine specielle Logik. Die verständige Frage sei die Hälfte der Wissenschaft und Platon habe sehr richtig bemerkt, daß der, welcher frage, schon in einem allgemeinen Begriffe das, was er erforschen wolle, im Geiste tragen müsse um nachher einsehn zu können, daß seiner Frage Genüge geschehn sei. Daher sei ohne eine Anticipation der Antwort eine geschickte Untersuchung nicht möglich [2]).

Wenn nun hierin deutlich ausgesprochen ist, daß die

1) De dign. et augm. sc. III, 4 wird der erste und wichtigste Nutzen dieser physischen oder auch metaphysischen Begriffe darin gefunden, quod scientiarum omnium officium sit et propria virtus, ut experientiae ambages et itinera longa, quantum viritatis ratio permittit, abbrevient.

2) De dign. et augm. sc. V, 3 p. 148 sq. At prudens interrogatio quasi dimidium scientiae. — — Idcirco quo amplior et certior fuerit anticipatio nostra, eo magis directa et compendiosa erit investigatio.

Induction nicht ohne die Voraussetzung eines allgemeinen Begriffs ins Werk gehen kann, so ist ihr weiterer Verlauf von weiteren Voraussetzungen auch nicht unabhängig. Es kommt bei ihr darauf an durch Untersuchung der besondern Fälle, welche unter den vorausgesetzten allgemeinen Begriff fallen, diesen genauer zu bestimmen. Bacon aber will diese Fälle nicht in der zufälligen Weise fassen, in welcher sie in unserer Erfahrung sich darbieten, sondern er geht auf eine Ordnung derselben unter gewisse vorausgesetzte allgemeine Classen aus. Zuerst soll eine Tafel der Fälle aufgestellt werden, in welchen der vorausgesetzte Begriff oder die Form und Natur des zu untersuchenden Gegenstandes in den verschiedensten Materien vorkomme [1]. Hierauf soll eine andere Tafel folgen, in welcher die Fälle verzeichnet werden, welche dieser Form oder Natur beraubt sind. Um jedoch hierbei nicht in das Unendliche geführt zu werden, will Bacon, daß wir nur die auffallenden Verneinungen hervorheben, indem wir die verneinenden Fälle den bejahenden zur Seite und mit ihnen in Vergleich stellen [2]. Zuletzt soll noch eine dritte Art der Fälle bemerkt werden, in welcher der Grad des Vorhandenseins oder der Abwesenheit der vorausgesetzten Natur zur Frage kommt [4]. Man wird es an diesen Anforderungen, welche für die Induction gestellt werden, lobenswerth finden, daß Bacon das wissenschaftliche Verfahren nicht leicht macht, sondern eine so große Vollständigkeit erreichen möchte, wie nur immer möglich sein dürfte.

1) Nov. org. II, 11. Tabula essentiae et praesentiae.
2) Ib. 12. Tabula declinationis et absentiae.
3) Ib. 13. Tabula graduum sive comparativae.

Deswegen legt er auf das negative Verfahren das größte Gewicht. Er sah ein, wie schon bemerkt, daß eine Induction nichts tauge, welche durch den ersten besten Fall des Gegentheils über den Haufen geworfen werden könnte. Er fordert daher eine Induction, gegen welche kein Fall aufgebracht werden könnte, und die Vollständigkeit seines Verfahrens beruht daher auf der Ausschließung aller verneinenden Fälle. Wo in einer Induction die widersprechenden Fälle nicht berücksichtigt und beseitigt würden, da leiste sie nichts; die Macht der verneinenden Instanz sei größer als die der bejahenden; nur nach einer vollkommenen Beseitigung aller übrigen Formen oder allgemeinen Begriffe könne man zu einem bejahenden Ergebnisse gelangen [1]). Er bezeichnet hierdurch sehr richtig das indirecte Verfahren, welches er zur Prüfung der allgemeinen Grundsätze durch die Erfahrung einschlagen will. Aber er bemerkt nicht, daß um alle mögliche Fälle des Gegentheils ausschließen zu können, es nöthig sein würde eine Eintheilung zu haben, welche von einem schon feststehenden allgemeinern Begriff aus alle mögliche Fälle bestimmte, und daß ohne eine solche Eintheilung die möglichen Fälle des Gegentheils in das Unendliche gehn würden. Daher läßt er auch wieder in seinen Vorschriften von der Strenge seiner eigenen Forderung nach und verlangt nur eine so viel als möglich vollständige Beseiti-

1) De dign. et augm. sc. V, 2 p. 140. Ubi non invenitur instantia contradictoria, vitiose concluditur. Nov. org. I, 46. In omni axiomate vero constituendo major est vis instantiae negativae. Ib. 105; II, 15; de interpr. nat. p. 255. Post rejectionem aut negationem completam manet forma et affirmatio.

gung der widersprechenden Fälle [1]), oder macht die verneinenden Fälle, damit sie nicht in das Unendliche gehen, von den bejahenden Fällen abhängig, indem nur einem jeden bejahenden Falle ein verneinender Fall zur Seite gestellt werden soll [2]). Hierin liegt offenbar ein Cirkel im Beweise, indem die Vollständigkeit des ausschließenden von der Vollständigkeit des bejahenden Weges, welche durch jenen bewiesen werden soll, abhängig gemacht wird.

Wir werden nicht nöthig haben genauer in die einzelnen Vorschriften einzugehn, welche Bacon für die Auslegung der Natur durch die Induction giebt. Sie laufen darauf hinaus eine möglichst vollständige und nach bestimmten Classen geordnete Aufzählung der Fälle zu gewinnen, welche bei der Untersuchung eines bestimmten Naturgesetzes in Frage kommen dürften. Die Aufstellung der Classen, wenn sie wissenschaftlichen Werth haben sollte, würde einen allgemeinen Begriff, von dessen Eintheilung sie ausginge, voraussetzen; einen solchen aufzuweisen unterläßt aber Bacon; er zählt seine Classen nur auf; sie treten überdies oft unter sehr unbestimmten und figürlichen Namen auf, als Instanzen z. B. des Kreuzes, der Ehescheidung, der Pforte, der Wege. Bacon hat sie ohne Zweifel aus seinen Erfahrungen in der Naturforschung entnommen; wir wollen nicht leugnen, daß sie nach der

1) Nov. org. I, 105. Per rejectiones et exclusiones debitas; — — post negationes tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere.

2) Ib. II, 12. Hoc vero infinitum esset in omnibus. Itaque subjungenda sunt negativa affirmativis et privationes inspiciendae tantum in iis subjectis, quae sunt maxime cognata illis alteris, in quibus natura data inest et comparet.

Analogie seiner Erfahrungen nützliche Winke für das, was in der Beobachtung zu beachten wäre, abgeben konnten; daß sie aber der neuern Naturforschung den Weg gewiesen hätten, wird niemand erwarten; noch weniger konnten sie derselben eine unfehlbare Bahn vorschreiben. In ihrer Aufstellung herscht nur der allgemeine Gedanke, daß eine Auswahl unter der unendlichen Menge der Fälle getroffen werden müsse. Daher wird auch die ganze Abtheilung des neuen Organon, welche über diese Classen der Instanzen handelt, die Lehre von den Prärogativen der Instanzen genannt [1]) und es leuchtet daraus die Absicht hervor die Natur nicht als eine ungesonderte Masse, sondern als ein geordnetes Gemeinwesen aufzufassen. Wir lernen hieraus, was Bacon unter dem abgekürzten Wege der Erfahrung verstand, welchen er uns leiten wollte. Seine Verfahrungsweise veranschaulicht den Gedanken, daß man nicht ohne Vorüberlegung und ohne Plan beobachten und Versuche anstellen solle; woher aber der Plan zu entnehmen sei, darüber ertheilt er keine Auskunft.

Man wird wohl nicht sagen können, daß Bacon's Beschreibung seiner Methode es uns verschmerzen lasse, daß sein Zeitgenosse Sanchez dieselbe Aufgabe, welche er sich gestellt hatte, nicht zur Ausführung brachte. Sie ist sehr überschätzt worden, wenn man sie als die Vollendung der Theorie über die inductive Methode gepriesen hat. Er selbst hat sie dafür nicht ausgegeben. Denn selbst sein Organon ist in der Mitte abgebrochen. Man hat es übermäßig bedauert, daß Bacon durch seinen po-

1) Ib. II, 21 sq.

litischen Ehrgeiz sich abhalten ließ seine große Wiederherstellung der Wissenschaften zu vollenden; denn so groß auch sein wissenschaftlicher Ehrgeiz war auf eine Vollendung seiner Wiederherstellung hatte er es doch nicht abgesehn. Bedauern kann man nur, daß sein Organon nicht ausgeführt wurde und daß er auch die übrigen Theile der Wiederherstellung der Wissenschaften nicht so weit förderte, wie er es wohl gekonnt hätte. Wenn auch die Proben, welche er von seiner Naturgeschichte gegeben hat, nicht sehr viel versprechen [1]; wenn es auch anerkannt ist, daß seine Versuche und Beobachtungen wenig Werth haben, daß die ersten Grundsätze der neuern Naturlehre von ihm verkannt oder nur sehr ungenau aufgefaßt wurden, daß er noch weniger ein erfinderischer Geist in der Physik war, so wäre doch von ihm zu erwarten gewesen, daß er uns eine genauere Rechenschaft über die Weise gegeben hätte, wie er den Verstand zwar leiten, aber doch eingreifen lassen will in die Ausbildung der Erfahrung. So wie uns die Beschreibung seiner Methode vorliegt, giebt sie über diesen entscheidenden Punkt keine genügende Auskunft.

Und dennoch müssen wir in dieser Beschreibung das Hauptverdienst Bacon's und seine epochemachende Wirksamkeit suchen. Denn alles, was er sonst für die Philosophie oder im Besondern für die Physik in Anregung

---

1) Sie gleichen sehr den Problemen des Aristoteles, welche er selbst lobt. De dign. et augm. sc. III, 4 p. 106. Der Plan in ihnen ist nicht streng gehalten; denn an mehreren Stellen sagt er, er wolle nur erzählen und zur Prüfung vorlegen; an vielen andern Stellen entscheidet er sich doch für Dinge, welche wir jetzt als Aberglauben erkannt haben.

gebracht hat, bietet wenig Entscheidendes und Bedeutendes dar. Seine Eintheilung der Wissenschaften ist verworren und leidet an einem innern Widerspruch, indem sie auf der einen Seite die Einheit aller Wissenschaften sich zum Ziele setzt, auf der andern Seite darauf ausgeht die Theologie und mit ihr den wahren Gehalt des sittlichen Lebens von der wissenschaftlichen Untersuchung auszuschließen. Zwar läßt sich in den allgemeinen Betrachtungen, welche Bacon über die Wissenschaft anstellt, die Neigung nicht verkennen alles an die Naturwissenschaft heranzuziehn und die Grundsätze, welche in dieser geltend gemacht werden, würden in folgerichtiger Durchführung unstreitig ergeben haben, daß ihr die Entscheidung über alle theoretische Aufgaben zufallen müsse; aber eine solche Folgerichtigkeit ist auch von Bacon nicht zu erwarten, weil er es aufgiebt die letzten Ergebnisse seiner Untersuchungen ziehen zu können. Um so weniger kann er beabsichtigen die Physik zur unbedingten Herrschaft über alle Wissenschaften zu erheben, je mehr er sich davon zurückhält den Zweckbegriff in die Naturforschung einzumischen, wärend er ihn doch dem menschlichen Leben und dem Walten der Vorsehung über die Natur vorbehält. Verworren ist seine Eintheilung der Wissenschaften auch, weil sie das Verhältniß der ersten Philosophie zur Naturwissenschaft nicht genauer zu bestimmen weiß. Er schwankt über dasselbe, weil er in seiner Methode der Naturforschung allgemeine Grundsätze nicht entbehren kann und doch von eben dieser Methode verlangt, daß sie keine Vorurtheile hege und alle allgemeine Grundsätze mit Mistrauen betrachte. Was seine Leistungen für die Physik be-

trifft, so wollen wir nicht verkennen, daß er fruchtbare Gedanken in Anregung gebracht hat. Wir rechnen dahin, daß er die Anwendung der Analogie in der Untersuchung der Natur empfal [1], daß er gegen alle vereinzelte Fälle stritt, welche der allgemeinen Regel sich zu entziehen schienen, mithin auch gegen die specifischen oder verborgenen Eigenschaften der Dinge, welche unter kein allgemeines Gesetz sich vereinigen ließen [2], daß er auf die Erkenntniß der Natur im Kleinen drang, sowohl was ihre Gestalt als was ihre Veränderung betreffe, daß er empfal zunächst die einfachen Formen, die Gesetze der unorganischen Natur zu untersuchen und die Physik auf dem operativen Wege des Versuchs zu betreiben. Hierdurch besonders hat er der mechanischen Vorstellungsweise der spätern Zeiten einen mächtigen Vorschub geleistet und man wird auch nicht leugnen können, daß ihm hiervon ein Bewußtsein beiwohnte, indem er einsah, daß der Versuch und die menschliche Kunst nichts anderes vermöge als die Dinge durch Bewegung in neue Verknüpfungen zu bringen [3]. Aber man kann ihm doch in allen diesen Beziehungen nur zugestehn, daß er durch seine geistreichen Bemerkungen vielfach angeregt habe; was er in ihnen aussprach, war nicht neu, sondern schon lange hatten die Physiker alter und neuerer Zeit dieselben Grundsätze ausgesprochen und

---

1) Nov. org. II, 27.

2) Doch hält er individuelle Sympathien nicht für unmöglich. Natur. hist. 911.

3) De dign. et augm. sc. II, 2 p. 66. Homini quippe in naturam nullius rei potestatem esse praeterquam motus, ut scilicet corpora naturalia aut admoveat aut amoveat. Descr. glob. intell. 2 p. 290.

in ihren Untersuchungen geltend gemacht. Er steht in diesen Dingen nicht höher als etwa ein Telesius, Cäsalpinus oder Cremoninus. Seine allgemeine Naturansicht schließt sich den Lehren des 15 und 16. Jahrhunderts im Wesentlichen an, wenn sie auch nach Anleitung früherer Forscher manches Übertriebene und Abergläubische beseitigt hat. Die Lehren von der empfindlichen und begehrlichen Materie, von den inwohnenden Geistern, welche in Sympathie und Antipathie wirken, leiten seine Ansichten im Guten und im Bösen und das Wahre und das Irrige, welches ihnen zum Grunde liegt, wird von ihm ziemlich bunt durch einander gewirrt.

Was nun aber Bacon's Beschreibung seiner Methode, der Induction, betrifft, so werden wir von vorn herein darauf verzichten müssen in ihr eine erschöpfende Untersuchung über ihren Gegenstand zu finden. Aus doppelten Gründen konnte sie dies nicht werden, theils weil er sie dazu nicht machen wollte, theils weil er in ihr allein die richtige Methode der wissenschaftlichen Erkenntniß erblickte.

Was das Erste betrifft, so hielt er zwar die Induction für das einzig richtige Verfahren in allen Wissenschaften, aber seine Vorschriften berücksichtigten doch nur die Naturwissenschaft. Hieraus ergab sich ihm, daß er die Besonderheiten, von welchen die Induction ausgehen muß, ohne Weiteres zu Allgemeinheiten erhob. Wer ein Individuum kennt, kennt alle Individuen derselben Art. Die allgemeinen Formen der Natur, die Begriffe des Warmen und des Kalten, des Dichten und des Dünnen, sollen uns unmittelbar durch besondere Wahrnehmungen bekannt werden. Dies ist unstreitig nicht der gründlichste

Weg der Untersuchung; Bacon selbst verdammt ihn in seinen allgemeinen Forderungen, welche er an die Induction stellt; in den Wissenschaften, welche die Werke und Entwicklungen der Vernunft erforschen, verfahren wir gründlicher; wir halten da jeden besondern Fall für werth der Beachtung. Aber die Naturwissenschaft kümmert sich nicht um die Kenntniß der Individuen und ihrer besondern Lebensacte, sondern faßt sogleich das allgemeine Gesetz in das Auge, weil sie mit Dingen zu thun hat, in welchen nur der allgemeine Zusammenhang der Erscheinungen ein wissenschaftliches Interesse darbietet. Von diesem Beispiele läßt Bacon sich leiten; seine Untersuchung der Methode unseres Denkens ist von seinem besondern Interesse für die Naturwissenschaft befangen und seine Methodenlehre kann daher auch nur für eine besondere Art der Wissenschaften von Werth sein.

Unsern zweiten Grund wird man anerkennen müssen, wenn man beachtet, wie Bacon durch sein Mistrauen gegen die allgemeinen Grundsätze in der Wissenschaft dazu geführt wurde nur das für richtig anzuerkennen, was durch besondere Erfahrungen sich beglaubigen ließe, aber dennoch in seinem Verfahren vom Besondern aus überall sich genöthigt sah allgemeine Grundsätze und Begriffe vorauszusetzen. Das ganze Unternehmen Bacon's geht darauf aus vor der Untersuchung des Einzelnen eine allgemeine Regel für das wissenschaftliche Verfahren aufzustellen. Es würde dies etwas durchaus Widersinniges sein, wenn nicht vorausgesetzt würde, daß allgemeine Regeln allen besondern Untersuchungen zum Grunde liegen. Daher verwirft Bacon auch nicht schlechthin die erste Philosophie,

sondern will sie nur näher an die Erfahrung heranziehn. Daher gilt es auch als allgemeine Regel für seine Naturforschung, daß die Natur überall gesetzmäßig verfahre. Seine Untersuchung der Induction sucht also zwar eine Lücke in der bisherigen Logik auszufüllen, indem sie aber das Eingreifen des Allgemeinen in die Erkenntniß vom Besondern aus unberücksichtigt läßt, deckt sich nur eine andere Lücke in der Erkenntniß der wissenschaftlichen Methode auf. Diese wird am fühlbarsten darin, daß seine Induction überall Eintheilungen voraussetzt, welche nur von dem eingetheilten allgemeinen Begriffe aus gerechtfertigt werden könnten. In seiner Beschreibung der Induction ist einer der wichtigsten Punkte das große Gewicht, welches er auf die Beseitigung aller negativen Instanzen legt. Nur durch sie würde das voreilige Aufsteigen zu allgemeinen Ergebnissen vermieden werden können und es zeigt sich hierin auf das entschiedenste der Ernst, mit welchem er auf Vollständigkeit der Induction dringt. Die Beseitigung aller negativen Instanzen setzt aber ohne Zweifel eine vollständige Eintheilung des allgemeinern Begriffs voraus und daß Bacon es nicht für nothwendig gehalten hat seiner Theorie der Induction eine Theorie der Eintheilung zur Seite zu stellen, muß als ein Mangel seiner Methodenlehre angesehn werden, welcher sich nothwendig daraus ergab, daß er nur das aufsteigende, aber nicht auch das absteigende Verfahren untersuchen wollte.

Diese Mangelhaftigkeit seiner Methodenlehre fließt ihm aus seiner Neigung zum Sensualismus und seine Neigung zum Sensualismus hängt mit seiner einseitigen

Vorliebe zur Naturwissenschaft zusammen. Wie es allen einzelnen Wissenschaften geht, wenn sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Leben herausgerissen werden, daß sie die Bedeutung ihres Geschäfts nicht zu durchschauen wissen, so begegnet es auch der Physik Bacon's. Er begreift, daß die Wissenschaft es sich zum Zweck machen muß die Dinge nach ihrer absoluten Wahrheit, nach der Analogie des Weltalls, wie er sagt, zu erkennen. Er will sie aber doch nur durch den Sinn erforschen. Daß die Physik, welche die Natur in ihren sinnlichen Erscheinungen auffaßt, die Welt nur wiedergiebt, wie sie im Menschen sich abbildet, daß sie ohne die Physiologie des Menschen nicht verstanden werden kann, ist ihm wie so manchen andern Physikern entgangen. Er hat sein Absehn auf die einfachen Formen der unorganischen Natur genommen, weil die zusammengesetzten Formen der organischen Natur ihm als unbegreiflich oder wenigstens als eine spätere Aufgabe der Forschung erschienen. Wie hätte es anders sein können, da die organische Natur ohne Zwecke nicht gedacht werden kann und er die Zwecke der Natur von seiner Untersuchung ausschloß. Wenn er alsdann die einfachen Formen der Natur untersucht, so achtet er wenig darauf, daß sie nach allgemeinen Gesetzen der Mathematik, welche wir nach den Gesetzen unseres Verstandes entdecken, von uns beurtheilt werden müssen. Daher kommt es, daß seine Physik uns die Gesetze der Erscheinungen in unserm Innern für Gesetze des Weltalls verkauft und nur darum bemüht ist die Weise zu beobachten, wie in unsern Sinnen und in unserm Verstande die Erscheinungen sich re-

flectiren. Seltsam genug hat dieser Meister der Beobachtung nicht beobachtet, daß der Verstand, indem er die Wissenschaft will, nicht ohne Zwecke arbeitet. Bacon selbst kann diese dem wissenschaftlich Denkenden zunächst liegenden Zwecke nicht unbeachtet lassen; an sie knüpft er seine Methode an; und dennoch sollen die Zweckbegriffe der Naturforschung fremd bleiben, dennoch möchte er den Verstand zu einem mechanischen Verfahren zwingen und ihm wo möglich nichts der sinnlichen Faßlichkeit gegenüber einräumen.

Bei allen diesen Mängeln seiner Methodenlehre werden wir nicht leugnen wollen, daß sie von entscheidendem Einfluß auf die Entwicklung der neuern Philosophie und Wissenschaft gewesen ist. Schon der Gedanke Bacon's ist von mächtigem Gewichte, daß man an einer vollständigen Induction nicht verzweifeln dürfe. Er bezeichnet den Entschluß der empirischen Wissenschaft ihre Aufgabe, wie unabsehlich sie auch scheinen möchte, ungestört von allen philosophischen Bedenklichkeiten, mit eisernem Fleiße durchzuführen. Wenn man eine Vereinigung der Empirie und der Philosophie hofft, wenn man beiden irgend eine Verbindung unter einander zugesteht, so wird man nicht leugnen können, daß ein solcher Entschluß vom größten Einflusse auf die Philosophie sein mußte. Aus ihm geht der Überblick Bacon's über alle Wissenschaften hervor, welcher freilich seine Schwächen hat, aber doch einen Versuch machte aus der alten Verwirrung durch einen neuen Irrthum herauszukommen. Man wird nicht übersehen können, wie die Methode Bacon's in dieser Beziehung einen sehr großen Einfluß auf die Erweiterung des wissenschaftlichen Blickes ausgeübt hat. Von

der andern Seite aber hat seine Methode auch darauf hingewirkt den Blick in der Beschränkung zu schärfen. Hierauf geht er aus, indem er Theologie und Sittenlehre von seinem Unternehmen ausschließt, auf die Naturphilosophie sich beschränkt, in der Naturphilosophie wieder empfielt zum Behufe der Induction einen besondern Begriff, ein Gesetz der Natur zur Erforschung sich vorzulegen, in der Untersuchung desselben die Fälle zu theilen und nach einem bestimmten Schema die Erfahrungen zusammenzustellen, eben so einen bestimmten Plan beim Versuche sich vorzustecken und in dem bestimmten Kreise seiner Untersuchungen überall auf das Kleinste in den Gestalten und in den Verwandlungen der Dinge zu achten. Diese allgemeinsten Vorschriften für alles wissenschaftliche Forschen, daß wir unsern Blick zu einer allgemeinen Umschau über die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erweitern und daß wir unsern Blick schärfen sollen in der charakteristischen Auffassung eines jeden besondern Gegenstandes, hat seine Methode auf eine sehr eindringliche Weise uns vergegenwärtigt.

Diese Verdienste Bacon's werden auf das deutlichste in das Licht treten, wenn man sein Verfahren mit der Weise anderer Philosophen seiner Zeit vergleicht. Man hat ihm besonders zum Verdienst angerechnet, daß er von der Autorität der alten Physik befreite. Hierin hatte er jedoch viele Vorgänger, vor allen andern die Chemiker, die Theosophen, welche eben so, wie er, auf die Erfahrung, die Beobachtung und den Versuch drangen. Aber seine Umsicht führt ihn zur Vorsicht in dem Aufbau seiner Lehre. Mit seinem Landsmann und Zeitgenossen

Fludd hat er es gemein, daß er handgreifliche und augenscheinliche Beweise verlangt; aber Fludd begnügt sich mit einem Experiment um seine allgemeinsten Behauptungen zu bestätigen, Bacon dagegen verlangt um ein Ergebniß für ein beschränktes Gebiet der Natur festzustellen die weiteste Umschau, welche alles scheinbar Widersprechende, das gehoffte Ergebniß Bestreitende unserer sorgfältigsten Beachtung empfielt. Wenn auch seine Eintheilung der Instanzen sonst keinen wissenschaftlichen Werth haben sollte, so hat sie doch das Verdienst die weite Aufgabe eines ruhig abwägenden Verfahrens in den Erfahrungswissenschaften uns zu veranschaulichen. Daß Bacon uns an die Natur verwieß, hat er mit vielen seiner Vorläufer und Zeitgenossen gemein, unter andern mit den Französischen Ethikern, einem Montaigne und Charron, mit welchen er auch den skeptischen Geist und vieles in der moralischen Betrachtung der Dinge theilte. Wie sie machte er das Natürliche auch im Menschen geltend, aber er zieht sich davon zurück diese Untersuchungen weiter zu verfolgen, weil sie ihm zu verwickelt scheinen; er setzt die menschliche Kraft und Kunst gewissermaßen im Gegensatz gegen die einfache Natur, welche er erforschen möchte, wärend die Französischen Ethiker die Natur im menschlichen Leben untersuchen und sie zur sittlichen Macht erheben wollten. Diese Beschränkung seines Blicks hat er mit der Einseitigkeit, ja mit der Roheit seiner sittlichen Bildung gebüßt; aber eben hierdurch gelang es ihm den Zweifel jener Franzosen zu überwinden, welcher daran sich anschloß, daß sie in den Entwicklungen der Sitten und den mit ihnen beschäftigten Wissenschaften kein Gesetz und keinen sichern

Fortschritt finden konnten. In der Untersuchung der mechanischen Gesetze, der einfachsten Vorgänge in der Natur, und der Künste, welche durch die Mechanik der Natur Herr werden, findet er einen immer weitergreifenden Fortschritt, auf ihn gründet er seine Hoffnung, daß wir auch in den Wissenschaften immer weiter kommen werden, weil mit unserer Macht über die Natur auch unsere Einsicht in ihre Gesetze im Wachsen begriffen sein muß [1].

In einem ungewöhnlichen Grade vergegenwärtigt uns das ganze Wesen dieses außerordentlichen Mannes eine sonst wohlbekannte Erfahrung. In seiner Theologie und seinen sittlichen Grundsätzen ist er nicht allein schwach, sondern auch roh, noch über das Maß, welches von seiner Zeit erwartet werden konnte; dagegen hat er in seinem Bestreben die Reform der Naturwissenschaften einzuleiten mit der äußersten Beharrlichkeit gearbeitet; sein schmiegsamer Geist weiß sich der Natur zu fügen, aber um sie zu bewältigen. Hierin entfaltet sich die ganze Stärke seines wissenschaftlichen Charakters. Er gehört zu den Menschen, welche die Harmonie ihres Wesens einer einseitigen Wirksamkeit zum Opfer gebracht haben. In ihm spricht sich die Regel aus, daß man einseitig verfahren müsse, wenn man die stärkste Wirksamkeit gewinnen will. Eine große Wirksamkeit hat er in der That gewonnen, indem er als

---

1) De dign. et augm. sc. I p. 42. Hinc nempe factum est, ut in artibus mechanicis primi inventores pauca excogitaverint, tempus reliqua suppleverit et perfecerit, at in scientiis primi autores longissime penetraverint, tempus plurima detriverit et corruperit. Derselbe Gedanke wiederholt sich bei ihm öfters.

ein wissenschaftliches Parteihaupt den Weg bezeichnet hat, welchen die Neigung seiner Zeit einschlagen wollte. Er hat seine Partei geleitet und den allgemeinen Plan entworfen, nach welchem nun die einzelnen Glieder derselben im Einzelnen zu arbeiten haben würden.

Zweites Kapitel.

Die natürliche Religion und das Naturrecht.

Eine Reform der Philosophie, wie sie Bacon wollte, welche den Sinn allein zum Richter der Wahrheit und die Natur allein zum Gegenstande der philosophischen Forschung zu machen beabsichtigt, konnte zu keiner Zeit unserer neuern Philosophie ohne Widerspruch bleiben. Der Sensualismus fand noch immer seinen Widersacher im Rationalismus und die Ansprüche, welche Theologie und Moral auf philosophische Begründung machten, waren zu tief eingewurzelt, als daß sie durch bloße Ablehnung sich hätten beseitigen lassen. Die schonenden Formen, in welchen Bacon seine Lehren vortrug, konnten den Widerspruch gegen ihn mäßigen, aber gegen seine Meinungen konnte er nicht ausbleiben. Wir werden jetzt die Lehren untersuchen müssen, in welchen er sich aussprach, freilich in einer nur sehr bedingten Weise, so daß man aus ihr hätte abnehmen können, daß der sensualistische Naturalismus bald in noch stärkerer Weise sich geltend machen würde.

Wenn man auch davon überzeugt war, daß die Phi-

losophie das Übernatürliche zu meiden habe, so folgte doch hieraus nicht, daß jede theologische und moralische Untersuchung der Philosophie fremd bleiben müsse. Es schien vielmehr einleuchtend, daß in der Religion und im sittlichen Leben auch etwas Natürliches walte und die Erforschung desselben mußte als Aufgabe der Philosophie erscheinen. Nur der skeptische Sinn Bacon's konnte davor zurückschrecken diese freilich sehr verwickelten Gesetze zu ergründen. In dem Streite, welcher über die Grundsätze der Religion und der Politik herschte, forderten Theologie und Rechtswissenschaft dazu auf die allgemeinen Entscheidungsgründe aus der Natur der Dinge in der Philosophie zu suchen. Nicht allein kühnere Geister verzweifelten nicht daran solchen Aufforderungen zu genügen; es mußte auch einleuchten, daß wir für die Bedürfnisse des praktischen Lebens sie nicht aufgeben dürften.

Wir stehen hier an den ersten Ursprüngen zweier besonderer philosophischen Wissenschaften, wie sie auch in noch größerer Anzahl aus den Bedürfnissen der neuern Zeit und aus den Überlieferungen der alten Bildung heraus sich bildeten. Das Alterthum hatte keine Absonderung der Theile der Philosophie von ihrem ganzen Körper gekannt. Nachdem aber einzelne philosophische Lehren dem Ganzen entwachsen waren, schien es nicht unmöglich sie als besondere Wissenschaften zu behandeln, wie Grammatik, Rhetorik und andere früher mit der Philosophie verbundene Wissenschaften zu einer selbständigen Behandlung gekommen waren. Bacon selbst schien hierzu das Beispiel gegeben zu haben, indem er bei allem seinem Dringen auf Einheit der Wissenschaft doch die Physik

besonders als philosophische Wissenschaft zu behandeln unternahm. Die Neigung der Zeit der Erfahrung nachzugehn stimmte hiermit zusammen; denn die Erfahrung kennt sogleich bei ihrem Beginn verschiedene Gebiete der Untersuchung. Für die genauere Erforschung einzelner Aufgaben der philosophischen Untersuchung waren solche Absonderungen nicht ohne Erfolg, aber unstreitig waren sie auch der Versuchung ausgesetzt über die besondern Bedürfnisse der Erfahrung den Zusammenhang aller Wissenschaften außer Auge zu verlieren.

Es kann nicht auffallen, daß vor allen übrigen einzelnen philosophischen Wissenschaften, welche in der Folge der Zeit hervortreten sollten, die Untersuchungen über die Religion und über das Recht hervortraten. Theologie und Jurisprudenz mußten zur Ausbildung dieser Lehren auffordern.

Man wird auch nicht übersehen, daß in den Untersuchungen dieser beiden halb philosophischen, halb empirischen Wissenschaften ein gemeinschaftliches Princip sich regte. Die natürliche Theologie und das Naturrecht gingen beide darauf aus Erzeugnisse der vernünftigen Bildung auf die Natur zurückzuführen. Auch theilen sie das Bestreben das Theologische und das Politische, welche in dieser Zeit noch sehr genau verbunden waren, von einander abzusondern, weil sie beide in abgesonderten Lehren untersuchten. Sie haben dadurch der religiösen Duldung und der Trennung des Staats von der Kirche Vorschub geleistet; es war aber nicht zu erwarten, daß sie den Anforderungen ihrer Zeit hierin genügen würden, welche von einer solchen Trennung noch weit entfernt war.

Fast zu gleicher Zeit erhielten diese beiden Theile der Philosophie eine Gestalt, in welcher sie nachher lange nur mit Abänderungen im Einzelnen sich erhalten haben. Kaum hatte Bacon 1620 sein neues Organum bekannt gemacht, als 1624 Eduard Herbert in seiner Schrift über die Wahrheit die Grundsätze der natürlichen Religion und 1625 Hugo Grotius in seiner Schrift über das Recht des Krieges und des Friedens die Grundsätze des Naturrechts entwickelte.

1. Eduard Lord Herbert von Cherbury.

Er selbst hat sein Leben beschrieben, zwar nur für seine Familie, aber mit um so strengerer Wahrheitsliebe[1]). Die Schilderung, welche er von sich giebt, läßt einen der seltsamsten Menschen in ihm erkennen. Geboren 1581 auf einem Landgute Eyton in Shropshire gehörte er einer adligen Familie an, welche durch Reichthum, Macht und Tapferkeit in der Geschichte Englands sich ausgezeichnet hatte. Der älteste Sohn, früh in Wissenschaften und ritterlichen Künsten erzogen, mit einer reichen Erbin seines Hauses verheirathet, war er bereits in einer zufriedenen Ehe Vater mehrerer Kinder, und hatte in seiner Grafschaft die gewöhnlichen Ämter und vom Hofe die gewöhnlichen Ehren empfangen; mit den Wissenschaften beschäftigt, doch nicht als Gelehrter, sondern wie es einem Manne von adligem Stande zu geziemen schien, versprach ihm sein Leben einen ruhigen Verlauf. Aber ihm schien es

---

1) The life of Edward Lord Herbert of Cherbury. Written by himself. London 1770. 4. Von Horaz Walpole herausgegeben.

unwürdig in der Dunkelheit und in der Unkunde der weiten Welt zu bleiben; daher entschloß er sich fremde Länder zu sehn und den Ruhm der Tapferkeit auf dem festen Lande zu suchen. Acht Jahre hat er so vollbracht, ist durch Frankreich, Holland, Deutschland, die Schweiz und Italien gezogen, im Verkehr mit Gelehrten, an Höfen, im Feldlager und in Zweikämpfen fast ohne andern Zweck als um seiner Thatkraft Raum zu geben und den Ruhm eines tadellosen Ritters zu bewähren. Wer die Schilderung eines Don Quixote zu übertrieben findet, kann in seinem Leben die Züge lesen, aus welchen sie zusammengesetzt ist [1]). Gegen die Ungläubigen hätte er gern seine Waffen versucht; er war im Begriff ein Regiment für Venedig zu werben, als er von Jacob I. zu seinem Gesandten in Frankreich bestimmt wurde. Er vertrat in Paris das Interesse seines Königs, seines Volkes und des protestantischen Bekenntnisses mit Muth und nicht ohne glückliche Erfolge. Im Sinn des friedfertigen Königs war sein Hauptauftrag den Frieden aufrecht zu erhalten und dies war nicht weniger im Sinn des Gesandten, welcher in einer kaum verträglichen Mischung Liebe zum Frieden mit kriegrischem Thatendurst, pedantischem Ehrgefül und pralerischer Selbstgefälligkeit verband. Schon immer hatte er eine lebhafte Betrübniß über die Entzweiungen empfunden, welche die Verschiedenheit der Religion in Europa entflammte; in Frankreich, da er gegen die Reste des Bürgerkrieges zu wirken hatte, steigerte sich dieses Gefül

1) Walpole sagt von ihm: the history of Don Quixote was the life of Plato.

und erregte sein wissenschaftliches Nachdenken. Hieraus ist seine Schrift über die Wahrheit hervorgegangen, welche er 1624 zu Paris herausgab. Er hatte sie dem Hugo Grotius und dem protestantischen Theologen Daniel Tilenus mitgetheilt und war von ihnen zum Druck ermuntert worden. Doch konnte dies seine Zweifel, ob er mit einem so paradoxen Werke hervortreten dürfe, nicht ganz beseitigen. Er wandte sich daher in Gebet zu Gott, dem Geber des äußern und des innern Lichtes, ihm ein Zeichen zu geben. Ein donnerartiges Gekrach von heiterem Himmel schien ihm sein Vorhaben zu billigen. Die Gedanken, welche er in dieser seiner Hauptschrift entwickelte, hat er nachher noch in andern Schriften ausgeführt und besonders auf die Beurtheilung der heidnischen Religion angewendet. Nachdem er von seiner Gesandtschaft zurückgekehrt war, blieb er den wissenschaftlichen Beschäftigungen getreu; außer seinen philosophisch-theologischen Schriften schrieb er das Leben Heinrichs VIII. und sein eigenes Leben. Die unduldsame Regierung Karls I. trieb ihn in das Lager des Parliaments und zur Vertheidigung der unterdrückten Presbyterianer. Doch muß er noch, ehe er 1648 starb, erfahren haben, daß die Partei, für deren Duldung er gewirkt hatte, nicht weniger unduldsam als ihre Gegner sich erweisen würde.

Von seinen Schriften kommt hier hauptsächlich nur seine Schrift über die Wahrheit in Betrachtung [1]. Ziemlich ausführlich setzt sie seine Gedanken auseinander, mit vie-

1) Sie ist in wiederholten Auflagen verbreitet worden. Ich gebrauche die dritte Auflage: De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. 1656. 12. Ihr ist

ten Wiederholungen, nicht in der besten Ordnung. Zwar läßt sie eine Mannigfaltigkeit gelehrter Kenntnisse durchblicken, trägt aber doch den Charakter eines bloßen Liebhabers der Wissenschaften an sich, welcher von der Schulgelehrsamkeit wenig hält und mit den zu seiner eigenen Beruhigung ausgebildeten Überzeugungen an die allgemeine Bildung der höhern Stände sich wendet. Im Charakter der jetzt angebrochenen Periode sucht er eine durchgängige Reform der Wissenschaft zu begründen und die Haltung seiner Schrift ist daher sehr polemisch, aber wie ein Mann, welcher nicht darauf ausgeht Gegner in der Litteratur zu überwinden, hat er es nicht mit Einzelnen, sondern nur mit der herschenden Denkweise seiner Zeitgenossen zu thun; er nennt daher fast nie seine Gegner. Wie Bacon will er auch nicht die ältere Denkweise ganz verwerfen, sondern nur die Wurzeln ihrer Irrthümer. Obgleich er an der Naturwissenschaft Antheil nimmt und die neuern Forschungen in ihr empfielt [1]), trifft seine Reform doch nicht die Physik, sondern die Theologie und die Grundsätze des sittlichen Lebens. In seinen Untersuchungen spricht sich eine aufrichtige und einfache Wahrheitsliebe aus.

Vorurtheile, wie Bacon, bestreitend muß er mit Zweifeln beginnen. Aber seine Zweifel sind nicht so allgemein

---

beigedruckt de causis errorum, de religione laici, überdies einige Gedichte, von welchen die ersten auch in Herbert's Leben stehen. Für die Schrift de religione gentilium errorumque apud eos causis gebrauche ich die Ausgabe Amstelod. 1663. 4.

1) Aus seiner Lebensbeschreibung S. 31 sieht man, daß er den Paracelsischen Lehren des Dänen Severinus besonders zugethan ist, und seine allgemeinen Lehren zeigen auch, daß die Vorstellungsweise der Theosophen einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat.



ausgedehnt wie Bacon's. Mit Zweifeln, welche in das Unendliche gehen, will er nichts zu thun haben; alle Zweifel sind auf bestimmte Fragen zu beschränken [1]. Sein schlichter Wahrheitssinn findet, daß die Wahrheit natürlich, der Irrthum und das Falsche nur Abirrungen von der Natur sind. Daher hat ihm das Falsche enge Grenzen; weder die Sachen, noch der Verstand können falsch sein; jedes Ding ist wahr; nur der Unverstand irrt, wenn auch der Verstand nicht wissen kann; nur in der Erscheinung der Dinge oder in den Schlüssen, welche wir aus ihr ziehen, kann Täuschung obwalten [2], und überall geht das Falsche von einem Wahren aus, wie die Erscheinung von einer Sache und die Schlüsse von einem Grundsatze. Daher gilt es ihm als ein allgemeiner Grundsatz für seine Forschung, daß jeder Irrthum, sei es in der Religion, sei es in der Philosophie, auf Wahrheit beruhe und keine noch so widersinnige Meinung ohne Wahrheit sein könne [3].

Kein Büchergelehrter hat er weniger als Bacon in der Bestreitung des Vorurtheils gegen die Philosophie der Schule zu kämpfen; er läßt sie gelten ohne viel auf sie zu halten; als ein Mann der vornehmen Welt und des praktischen Lebens hat er es mit zwei Feinden zu thun, mit solchen, welche alles auf die Sinnlichkeit zurückführen wollen und die höhern Zwecke des Lebens verachten, und mit solchen, welche durch Aberglauben uns das gegenwärtige praktische Leben verderben oder von ihm abziehen

1) Facultates zeteticae. De verit. p. 202.
2) Ib. p. 305; 318; 320 sq.
3) Ib. p. 50; 76; 202.

wollen. Er ist eben so weit davon entfernt sich an das Sinnliche fesseln zu lassen, als durch die höhern Bestrebungen unseres Geistes dem Sinnlichen und Irdischen sich entrücken zu wollen. Er muß daher zuerst nachweisen, es gebe für uns etwas Höheres, als das Sinnliche; alsdann kann die weitere Frage eintreten, wie unser Verhalten gegen dasselbe sein soll.

Den Sensualisten gesteht er zu, im Sinn hätten wir einen Zeugen der Wahrheit. Der äußere Sinn eröffnet uns die äußere Wahrheit. Aber sollen wir nicht auch eine Norm für die innere und für die ewige Wahrheit in uns haben [1])? Zur Erkenntniß der Wahrheit gehört dreierlei, ein Vermögen zu erkennen, ein Gegenstand des Erkennens und ein Mittel, welches das Verhältniß zwischen dem Vermögen des Erkennenden und dem Gegenstande herbeiführt [2]). Von diesen dreien kommt aber das Vermögen zu erkennen zuerst in Frage, denn von unserm Vermögen muß unser Erkennen ausgehn. Daher nimmt der Zweifel Herbert's überhaupt die Gestalt an, daß er die Frage vorlegt, aus welchem Vermögen beweißt du deine Erkenntniß [3])? Er geht also auf eine Lehre vom Erkenntnißvermögen aus, wie man zu unsern Zeiten gesagt haben würde. In der Untersuchung jener Frage findet er das Neue seiner Lehre. So viel er wisse, meint er, habe er zuerst die Grenzen und Zwecke aller menschlichen Vermögen bestimmt [4]).

---

1) Ib. praef.
2) Ib. p. 4 sqq.
3) Ex qua facultate probas?
4) Ib. praef.; p. 195.

Daß jedoch seine Forschungen über diesen Punkt in guter Ordnung durchgeführt wären, können wir nicht behaupten. Er unterscheidet die Wahrheit der Sache, welche der Gegenstand der Erkenntniß ist, die Wahrheit der Erscheinung, welche die Erkenntniß der Sache vermittelt, die Wahrheit der Vorstellung (conceptus), in welcher wir die Erscheinung auffassen, und die Wahrheit des Verstandes, welcher die Sache erkennt [1]), und findet, daß die Wahrheit überhaupt auf Übereinstimmung (conformitas) beruht, auf Übereinstimmung des Dinges mit sich selbst, der Erscheinung mit der Sache, der Vorstellung mit der Erscheinung und des Verstandes mit allen diesen Gegenständen, welche er beurtheilt [2]). Von allen diesen Bestimmungen springt er aber alsbald zu einer ganz allgemeinen Betrachtung ab, welche nur zeigt, daß seine Lehre über die menschlichen Vermögen von Voraussetzungen der frühern Philosophie nicht unabhängig ist. Er ist davon überzeugt, daß in uns Vermögen liegen, welche weit über alles Irdische hinausgehn, das Vollkommene, Ewige und Unendliche umfassen, daß Gott das wahre Object unserer Erkenntniß ist [3]). Gott hat uns eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben eingepflanzt und dadurch sich selbst, welcher das ewige Leben ist, schweigend angedeutet, alsdann aber auch, weil keine menschliche Vernunft ihn in seiner Unendlichkeit fassen kann, sich in dieser Welt deutlich offenbart [4]). Denn das Unendliche übersteigt un-

1) Ib. p. 7.
2) Ib. p. 4 sq.; 16.
3) The life p. 22.
4) De relig. gent. 2 p. 5.

fere Vorstellung und wird nur im Endlichen und unter den Verhältnissen der Zeit gefaßt [1]). Die göttlichen Kräfte aber sind unbeschränkt und durchdringen deswegen alles, selbst das Körperliche [2]). Wie sollten sie nicht in der Welt offenbar werden und unsern Geist erreichen können. So wie alles Endliche im Unendlichen umfaßt sein muß, so werden wir auch ein Zeugniß, ein Bild oder Zeichen des Unendlichen in allem Endlichen annehmen müssen, besonders im Menschen, welcher das höchste aller lebendigen Wesen ist [3]). Die Religion, die Verehrung des unendlichen Gottes, ist der letzte Unterschied des Menschen und Herbert zweifelt daher, ob es wahre Atheisten geben könnte; sie würden nicht anders als Wahnsinnige oder Vernunftlose sein [4]). Überall verkündet sich die Vorsehung Gottes; nichts ist umsonst, nichts ohne Zweck und je tiefer wir in die Untersuchung unser selbst eingehn, um so mehr erkennen wir die Spuren der göttlichen Weisheit. Der menschliche Leib ist das größte Wunder und Herbert empfielt daher die Anatomie, weil sie am deutlichsten die göttliche Weisheit zeige; er meint, kein Anatom könne Atheist sein [5]). In unserm Verstande wird nun auch das Vermögen liegen müssen die Werke dieser Weisheit zu erkennen. Es ist etwas Analoges zwischen unserm Vermögen zu erkennen und zwischen den Gegenständen der Erkenntniß; in seinen Gesetzen entspricht der Mikrokos-

1) De verit. p. 34.
2) Ib. 46 sq.
3) Ib. p. 73; 86; 316 sq.
4) Ib. p. 223; 273. Religio hominis ultima differentia.
5) The life p. 36.

und dem Makrokosmus. Eben so viele Wahrheiten giebt es, als es Unterschiede der Dinge giebt, und so viele Unterschiede der Dinge es giebt, eben so viele Vermögen des Erkennens giebt es in uns [1]).

Wir sehen, es sind metaphysische Grundsätze, welche seine Untersuchungen leiten, im wesentlichen dieselben Grundsätze, welche seine schon bemerkte Vorliebe für die Theosophie erwarten ließ. Von einem obersten Princip, von Gott, einem unkörperlichen unendlichen Wesen, geht alles aus; aus der Einheit entfaltet sich alles zur Mannigfaltigkeit. Das Niedere ist dem Höhern, das Mannigfaltige dem Einen in allen Graden des Seins unterworfen; die Materie wird vom Leibe, der Leib vom Geiste, der Geist von Gott beherscht [2]). Das ist der Weg der Vorsehung, welche vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet, in welchem aus dem Einen das Viele emanirt; umgekehrt ist der Weg unserer Erkenntniß, welche vom Besondern zum Allgemeinen gelangt [3]). Daher ist der Körper von Natur weniger erkennbar, als die Seele; der Körper verhüllt den wahren Geist und das Sinnliche kann als ein Hinderniß der Erkenntniß angesehn werden. Der Geist, dessen nacktes Wesen in Verstand und Glauben besteht, strebt über alle Schranken hinaus, verachtet den Tod oder sehnt sich nach ihm; seine Hoffnung ist, daß selbst das Unendliche sich ihm eröffnen werde [4]). Mit fil-

1) De verit. p. 10; 13; 38. Tot sunt facultates, quot rerum differentiae et vice versa. Ib. p. 39.

2) Ib. p. 89; 111; 116; 270.

3) Ib. p. 72.

4) Ib. p. 314 sqq. Recludetur demum — — etiam ipsum infinitum.

ler Macht werden wir von Gott regiert, da wir unserer Freiheit noch nicht völlig mächtig sind. Denn wie das Embryo sich selbst nicht kennt, so liegen wir uns selbst verborgen in dieser Welt eingeschlossen und harren des Tages, der uns von diesem Körper und dieser Welt befreien und die Erkenntniß unser selbst und unseres Grundes bringen soll [1]). Wir werden nicht nöthig haben diese theosophischen Gedanken Herbert's weiter zu verfolgen, unsere Aufmerksamkeit hat sich vielmehr dem Neuen zuzuwenden, welches er an sie anschließt.

Hierbei werden wir nun bemerken müssen, daß er die theosophischen Lehren von Schwärmerei frei hält, indem er uns anweist vom Niedern zum Höhern, vom Besondern zum Allgemeinen aufzusteigen. Dies stimmt mit Bacon's Methode überein, doch kann Herbert den sensualistischen Neigungen seiner Zeitgenossen sich nicht ergeben. Er erklärt sich gegen die Lehre von der leeren oder von der abgeschabten Tafel, indem er weder zugeben kann, daß wir von Natur leer, noch durch die Sünde ausgeleert sind. Unser Vermögen zu erkennen müssen wir bei uns tragen, wenn auch die äußern Objecte es zur Thätigkeit anregen mögen, so liegt doch das Vermögen über Wahres und Falsches zu entscheiden in unserm Geiste und wenn wir alles, was von außen empfangen wird, von uns abziehen, so bleibt uns noch immer unsere eigene Natur [2]). Der Sinn ist zwar

1) Ib. p. 314. Numinis vi tacita regimur in nostrum jus non satis asserti, donec isto excludemur et corpore et mundo.

2) Ib. p. 68. Quod tecum ad objecta ducis, dos naturae est. — — Apage igitur istos, qui mentem nostram tabulam rasam sive abrasam esse praedicant, quasi ab objectis haberemus, ut in illa denuo agere possimus.

ein Zeuge, aber nicht der Richter der Wahrheit [1]). Hierbei stützt sich Herbert auf allgemeine Begriffe oder Grundsätze, gegen welche niemand streiten dürfe und welche er als Aussprüche des natürlichen Instinkts in uns betrachtet [2]). Weit gefehlt, daß sie als Ergebnisse der Erfahrung angesehn werden könnten, kann vielmehr keine Beobachtung oder Erfahrung ohne sie vollzogen werden. Versuche und Schlüsse folgen solchen Grundsätzen, welche als Gebote der Natur von uns nach sicherem Instinkt anerkannt werden müssen [3]). Wenn wir das, was Herbert hierüber vorbringt, als gerichtet gegen die Lehren Bacon's uns denken, so werden wir es nicht ohne Gewicht finden. Er macht darauf aufmerksam, daß allen unsern Erfahrungen, Beobachtungen und Versuchen unsere eigene Natur vorausgeht, in die Ergebnisse des empirischen Verfahrens sich einmischt, ja die Entscheidung über dieselben abgeben muß. Anstatt uns nun Besorgniß über solche Einmischungen von unserm Eigenen zu erregen, wie Bacon gethan hatte, stützt Herbert vielmehr alle Sicherheit unseres Geistes auf sie. Was ursprünglich in unserer Natur liegt, muß uns begleiten, daher in uns allgemein sein und in allen unsern besondern Thätigkeiten sich geltend machen. So ist es mit den allgemeinen Grundsätzen, welche uns in allen Erfahrungen, unter

---

1) Ib. p. 40.

2) Ib. elenchus verborum zu Anfang der Schrift.

3) Ib. p. 2; 35. Tantum abest interea, ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ista sacra, ut sine eorum aliquibus sive saltem aliquo neque experiri neque quidem observare possimus. Ib. p. 37; 60; 68.

jedem Sinneneindrucke begleiten [1]). Der Sinn kann uns immer nur Zeitliches und Besonderes lehren, wir tragen aber auch etwas bei uns, welches uns ewig und in allgemeiner Weise beiwohnt, unsere eigene Natur [2]). Diesem uns ursprünglich beiwohnenden Vermögen haben wir vor allem andern Glauben zu schenken, vor allem übrigen, was durch den Sinn oder durch Überlegung und Schluß in uns eingetragen wird; es beglaubigt sich selbst [3]). Daher kann Herbert auch den Zweifeln gegen die allgemeinen Grundsätze nicht beistimmen, vielmehr ohne eine genauere Untersuchung derselben im Besondern anzustellen ist er davon überzeugt, daß es solche Grundsätze giebt, welche die Natur alle Menschen, ja alle lebendige Wesen gelehrt hat. Über sie muß eine allgemeine Übereinstimmung stattfinden und die Aufsuchung solcher Sätze, welche alle Welt anerkennt, ist ihm deswegen auch von großer Wichtigkeit. Er glaubt, daß man in diesem Wege zu mathematischer Gewißheit würde gelangen können [4]). Er

---

1) Ib. p. 57; 85. Post communes igitur notitias sive doctrinam instinctus naturalis in homine gradatim et successive sese ad objecta explicantes particulares quaedam notitiae et sensus suboriuntur, a suis facultatibus particularibus conformatae.

2) Ib. p. 65; 112.

3) Ib. p. 195 sq. Instinctus naturalis sive notitiae communes a se ipsis unice fidem obtinent et supra rationem, i. e. discursum credi postulant. Idem de facultatibus reliquis existimandum est, quae imprimis ab inferioribus facultatibus informari dedignantur. Ideo sensui interno circa objectum suum potius quam sensui externo et sensui externo denique potius quam dicursui credendum est. Ib. p. 208.

4) Ib. p. 49. Summa igitur veritatis norma erit consensus universalis. Ib. p. 55; 62. Nunquam satis interea hortari pos-

unterscheidet dabei allgemeine Kenntnisse, welche ursprünglich vom Instinkt uns gelehrt werden, und andere, welche nur durch Folgerungen uns einleuchten, und giebt jenen den Vorzug vor diesen in Beziehung auf ihren Vorrang der Entstehung nach und auf ihre Sicherheit [1]). Denn alle Folgerungen scheinen ihm der menschlichen Schwachheit unterworfen zu sein, während die allgemeine Natur uns sicher leitet [2]). Dieser Unterscheidung folgend ist er zwar nicht ohne alles Mistrauen gegen allgemeine Sätze, aber doch keinesweges in dem Umfange, in welchem die Französischen Skeptiker und Bacon es ausgesprochen hatten. Besonders den allgemeinen Grundsätzen der Sittenlehre vertraut er; in ihnen findet er bei vielen Abweichungen des Urtheils im Besondern die größte Übereinstimmung im Allgemeinen, welche in demselben Grade keine andere Wissenschaft außer der Mathematik aufzuweisen habe [3]). In einem völligen Gegensatz gegen die Ansicht Bacon's meint er daher, daß die religiösen und sittlichen Wahrheiten unserm Wesen näher und sicherer wären, als die physischen Wahrheiten, obgleich auch diese mit jenem in einer sichern und stetigen Verbindung ständen [4]). Die ursprünglichen allgemeinen Erkenntnisse sind ihm als unserm Wesen an-

sumus lectorem nostrum, ut ex consensu universali communia illa principia — — seligant, in ordinem denique digerant et tanquam providentiae divinae universalis ideam et typum optimum habeant. Ib. p. 72; 271.

1) Ib. p. 62; 76 sqq.

2) Ib. p. 77.

3) Ib. p. 143. De morali philosophia summus consensus; tota enim est notitiae communis, quod in reliquis scientiis, nisi fortasse mathematicas excipias, non datur.

4) Ib. p. 54.

gehörig auch der Zweck unserer Wissenschaft, wärend die sinnlichen Eindrücke nur als Mittel angesehn werden dürfen, durch welche wir zur Erkenntniß der Objecte gelangen sollen, und er kann sich nicht genug darüber wundern, daß so viele, welche nur dem Sinn vertrauen wollten, beim Mittel stehen geblieben sind [1]. Der Sinn gehört nur zu den Thätigkeiten und kann daher auch nur Thätigkeiten zur Erkenntniß bringen, nicht aber Dinge oder die Vermögen der Dinge, aus welchen ihre Thätigkeiten hervorgehn. Er bezeugt nur ein Ergebniß aus der Wechselwirkung zwischen unserm innern Vermögen und dem äußern Objecte [2]. Daher achtet auch Herbert die Geschichte, welche Bacon zur Grundlage unserer Wissenschaften machen wollte, nur für ein geringeres Werk; sie kann sich der Überlieferungen nicht entschlagen und gewährt nur Wahrscheinlichkeit [3].

Diese Anfänge des Streites zwischen dem neuern Sensualismus und Rationalismus enthalten freilich viel Unklares und setzen meistens der einen Behauptung nur eine andere entgegen; aber einen Hauptpunkt stellt doch Herbert an die Spitze seiner Untersuchungen, welcher geeignet war selbst seine Gegner für sich zu gewinnen. Montaigne und Charron waren geneigt gewesen in den allgemeinen Grundsätzen unseres Denkens Aussprüche des na-

1) Ib. p. 94. Mirum est interea, quomodo in sensu, i. e. in media via, haeserint plurimi. Ib. p. 106.

2) Ib. p. 56. In actum i. e. in sensum. Ib. p. 93. sq. Quod igitur sentis, neque est facultas sive vis interna sese explicans neque objectum, sed actionum resultantia quaedam ex collisione et concursu mutuo oriunda.

3) Ib. p. 296.

türlichen Instinkts anzuerkennen; auch Bacon hatte ihnen hierin beigestimmt, wenigstens in Beziehung auf die allgemeinen Grundsätze unseres Handelns. Dieselbe Denkweise macht Herbert geltend zur Vertheidigung der allgemeinen Grundsätze überhaupt. Ein ursprünglicher natürlicher Instinkt, welcher uns zur Wahrheit führt, ist ihm das oberste Vermögen, welches uns in allen unsern Thätigkeiten leitet; alle übrige Vermögen für die Erkenntniß, der innere, der äußere Sinn und das Schließen, gehen von diesem Instinkte aus und werden von ihm regiert [1]). Diese Behauptung unterstützt Herbert durch eine Bemerkung, welche ganz im Sinn der neuern Sensualisten und der herschenden Neigung zur Physik ist. Die allgemeinste Thätigkeit dieses Instinkts, in welcher Menschen, Thiere, Pflanzen und alle natürliche Wesen übereinstimmen, ist das Streben sich selbst zu erhalten. Darin liegt das oberste Gesetz der Natur, welches im Instinkt aller lebendigen Wesen sich verkündet, welches selbst die Elemente zum Widerstand gegen feindliche Kräfte aufruft; wo Bewußtsein sich regt, da wird das Bewußtsein dieses Gesetzes nicht fehlen können, durch die Objecte nur erregt, aber nicht von ihnen in die leere Tafel der Seele eingeschrieben, sondern aus der innern Natur aller Dinge hervorquellend [2]). Wir haben gesehn, wie allgemein verbreitet in dieser Zeit die Berufung auf dieses Naturgesetz war; wir werden finden, daß sie noch immer stärker sich aussprach.

---

1) Ib. p. 46 sq.; 262.

2) Ib. p. 49; 54; 81; 140. Cujus (sc. instinctus naturalis) summa lex propria illa conservatio, quae in omnibus describitur.

Herbert rief, indem er auf dasselbe sich bezog, die Verehrung des allgemeinen Naturgesetzes zur Bestätigung der allgemeinen Gesetze des Verstandes auf.

Der Begriff des natürlichen Instinkts, welcher zunächst auf die Erhaltung seiner selbst geht, findet nun aber in einer ungezwungenen Weise noch eine viel weitere Ausdehnung und hierauf gründet sich das Vertrauen Herbert's auf die allgemeinen Begriffe überhaupt. Wenn man nicht zu leugnen Willens war, daß die Gesetze der Natur von Gott abhangen, so konnte es keine Schwierigkeit haben in dem natürlichen Instinkt ein Werk der Vorsehung Gottes zu erblicken. Das Streben nach Erhaltung seiner selbst ist eine Erweisung der allgemeinen Vorsehung, welche Herbert die Natur nennt, im Gegensatz gegen die besondere Vorsehung oder die Gnade [1]). Die Erhaltung seiner selbst treibt aus den Dingen ihre Thaten heraus, sie ist daher praktischer Art und deswegen konnte Herbert die praktischen oder sittlichen Grundsätze als die ersten, dem Instinkt zunächst liegenden betrachten. An das Gesetz der Selbsterhaltung schließen sich alsdann noch andere praktische Gesetze an. Der Instinkt treibt zuerst die innern Thätigkeiten heraus, die innern Thätigkeiten führen aber auch zu körperlicher Äußerung und alles dies geht auf einen Zweck, im Allgemeinen auf das allgemeine Gut, welches die ewige Seligkeit ist [2]). Eine bedeutende Er-

1) Ib. elench. verb.

2) Ib. p. 81; 140. Proximo sequuntur loco internae facultates, quae ea ratione instinctui naturali subjiciuntur, qua omnia in beatitudinem aeternam tanquam finem ultimum, relata sunt. — — Quemadmodum igitur sub instinctu naturali facultates

weiterung erhält aber diese Lehre noch durch die Betrachtung, daß der Instinkt um die Erhaltung des einzelnen Dinges zu betreiben auch die Erhaltung der übrigen Dinge, mit welchen das einzelne Ding zusammenhängt, nicht vernachlässigen darf. Daher dehnt er sich auf die Erhaltung der Art, der Gattung und der ganzen übrigen Welt aus, nur in der Weise, daß die Vorsehung Gottes ihn zunächst auf das Nächste gerichtet hat um mit der Vorsehung für das Ganze auch die Vorsehung für das Besondere zu verbinden. So ergiebt es sich, daß der natürliche Instinkt auch die allgemeinen Begriffe beglaubigt, welche der Zusammenhang des Ganzen fordert, die Begriffe des Schönen und des Guten, so wie aller natürlichen Ordnungen, in welchen wir uns an das Weltall anschließen [1]).

Man sieht, daß dieser Betrachtungsweise die Ordnung des Erkennens in ganz entgegengesetzter Weise sich darstellt, als wie sie im Sinne der Sensualisten gedacht wurde. Nicht vom äußern Sinn geht das Erkennen aus, sondern von innen heraus bildet es sich unter der Herrschaft ei-

---

internae — — ita sub istis facultates corporeae militant. — — Hanc igitur (sc. beatitudinem aeternam) suo more sub ratione scilicet conservationis propriae consectantur omnia. Ib. p. 262.

2) Ib. p. 56. Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam, cujusmodi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum, bonum, malum, pulchrum, gratum etc., maxime ad individui, speciei, generis et universi conservationem facientes, per se etiam sine discursu conformantur. Ib. p. 72 sq. Nisi enim ex communi illa sapientia naturae lex intus rogata mutuum rerum vetaret interitum, in se alternis vicibus ita saevirent omnia, ut nihil non subito periret.

nes allgemeinen Naturgesetzes, welches alles zusammenhält und dem natürlichen Instinkte die Kenntniß des Allgemeinen entlockt. Diesem allgemeinen Bestreben, welches auf die Erhaltung des Einzelnen als eines Gliedes im großen Ganzen ausgeht, schließen sich alsdann der innere und der äußere Sinn und zuletzt auch die Folgerungen des Schlußverfahrens an, welche die allgemeinen Grundsätze des natürlichen Instinkts auf die besondern Erfahrungen der Sinne anwenden. Hierdurch soll ein allgemeines und höchstes Gut gewonnen werden. In der Verfolgung desselben können uns die Sinne stören; auch die Freiheit in unsern Folgerungen kann irren; aber zuletzt bleibt doch alles unter dem allgemeinen Gesetze der Vorsehung, welches den endlichen Frieden herbeizuführen verspricht [1].

Man wird aber auch bemerken, daß diese Lehre die Natur in Beziehung auf einen Zweck sich denkt. Hierin ist sie den Lehren Bacon's durchaus entgegengesetzt. Sie stützt sich auf die allgemeinen Sätze, daß nichts umsonst sei, daß weder die Natur noch Gott im Nothwendigen etwas verabsäumen oder im Zufälligen etwas Überflüssiges herstellen könne. Der Zweck aber, welcher im Allgemeinen verfolgt wird, die ewige Seligkeit, liegt weit über das hinaus, was durch die Erhaltung seiner selbst, seiner Art und Gattung, ja der Ordnung des Weltalls erreicht werden könnte. Es ist vielmehr alles auf eine weitere Entwicklung und ein Fortschreiten im Leben der Dinge angelegt, so daß sogar die Hoffnung auf die Erkennt-

1) Ib. p. 104.

niß des Unendlichen, wie wir sahen, uns nicht abgeschnitten werden soll. Daher betrachtet Herbert die Natur nicht als eine mechanische Zusammensetzung todter Massen, sondern nach der Weise der Theosophen sieht er überall lebendige Samen oder, wie er sich auszudrücken liebt, eine plastische Kraft, welche unzerstörbar den Dingen beiwohne und die Keime eines viel vollkommenern Lebens in sich enthalte, als das ist, welches diese Erde uns gewähren kann. Hierin ist seine Hoffnung auf ein unsterbliches Leben gegründet, welches in der Erhaltung seiner selbst nur seine unvergängliche Grundlage hat [1]. Von der plastischen Natur, welche wenigstens vermuthungsweise auch mit der Weltseele gleich gesetzt wird, leitet Herbert den Zusammenhang der Seele mit dem Körper ab [2]; aber nur der Körper geht uns im Tode verloren; die plastische Kraft bleibt uns, in Verstand und Willen sich entfaltend; sie wird auch den Zusammenhang mit der übrigen Welt wiederherstellen; einem neuen Körper, eine bessere Materie, welche uns dargeboten werden dürfte, wird sie mit sich zu vereinigen wissen [3]. Hierbei schließt nun Herbert die Entwicklungen der Freiheit nicht aus. Von einem natürlichen Instinkt zwar leitet er alles ab; an ihm und seinem Streben nach der ewigen Seligkeit bleiben wir zu jeder Stunde gebunden und unsere Freiheit kann diesen Zweck nicht verrücken; aber unser innerer Sinn beglaubigt uns doch unsern freien Willen in so weit, daß wir Gewalt über

1) Ib. p. 117; 281; 313; the life p. 22.

2) De verit. p. 113.

3) Ib. p. 117 sq.

die Mittel zu unserm Ziele haben [1]), vom Anfang bis zu Ende. Der Anfang ist der natürliche Instinkt, das Ende die Freiheit; denn in ihr finden wir das Bild der Unendlichkeit Gottes und nur durch sie haben wir etwas, was wir mit Recht das Unsrige nennen können. Alle übrige Vermögen des Menschen liegen daher zwischen dem Instinkt und der Freiheit des Willens und dienen nur als Mittel von jenem zu dieser zu gelangen [2]). So will er von der Natur zur Freiheit uns führen; aber wie sehr auch seine Sätze über die Freiheit nach der Lehre der Nominalisten schmecken [3]), von der Natur, welche zum Ziele führt, macht er doch die Entwicklungen unserer Freiheit abhängig; denn von dem Unendlichen, der Macht Gottes, welche in der Natur waltet, wird alles Endliche umschlossen.

Hierin verkündet sich die sittliche Richtung, welche durch Herbert's Lehren hindurchgeht. Sie wendet ihn der Religion zu; denn die Religion besteht ihm im sittlichen Le-

---

1) Ib. p. 106. Circa finem non sumus liberi; — — Circa media tamen — — libere nosmet ipsos habemus, quod quidem ex sensu interno constat.

2) Ib. p. 105 sqq. Quatenus igitur homo liber est, infinitus est. — — Est igitur instinctus naturalis et in homine et in animalibus reliquis prima facultatum, libertas arbitrii ultima. Inter quas cunctae facultates reliquae ita intercedunt, ut actiones maxime necessariae proximo post instinctum naturalem sequantur loco. — — Necessariae actiones nostrae non sunt. — — Quae spontaneae actiones, solummodo sunt nostrae.

3) Gegen die Determination des Willens durch den Verstand streitet er, weil jede Facultät ihre eigenen Thätigkeiten habe und der Wille ist ihm eine besondere Facultät. In der Wahl der Mittel herscht Willkür und libertas ad opposita. Ib. p. 106.

ben, welches nach Gott als dem höchsten Gute strebt. Jede Tugend ist zum Preise Gottes; alle Tugenden gehören zusammen und müssen sich gegenseitig mäßigen; in jeder einzelnen würden wir Übertreibung zu fürchten haben; sie haben eine jede für sich nur einen beschränkten Werth; dies gilt selbst von der religiösen Verehrung Gottes, welche auch übertrieben werden kann; nur in der Gemeinschaft mit allen übrigen Tugenden ist sie wahre Religion [1]). So wie die Erkenntniß aller Wahrheit leitet nun Herbert die Religion von der Natur und dem Instinkte ab. Denn in ihnen findet er, wie wir sahen, die allgemeine Verehrung Gottes, welche in allen Dingen uns leiten soll. Die besondere Gnade, welche uns in irgend einer Offenbarung zu Theil werden kann, darf die allgemeine Gnade oder Vorsehung Gottes nicht verdecken [2]). Es ist gottlos die Natur, welche die allgemeine Vorsehung Gottes ist, anzuklagen [3]). Wir wissen, daß es auch falsche Religionen giebt; wir bedürfen daher auch eines Prüfsteins der Religionen. Einen solchen werden wir nur im Prüfstein aller Wahrheit finden können, d. h. in den allgemeinen Grundsätzen, welche uns der Instinkt an die Hand giebt [4]). Auf ihnen beruht die katholische, d. h. die allgemeine Kirche, deren Urtheil Herbert alle seine Lehren unterwirft [5]). Nichts kann wahr sein, was

1) The life p. 37 sqq.
2) De verit. p. 268 sq.; 287.
3) Ib. p. 73.
4) Ib. p. 265; 282.
5) Ib. p. 267; 283. Hae autem sunt omnino notitiae communes, ex quibus vera ecclesia catholica sive universalis constat. De rel. gent. 16 p. 231.

unsern allgemeinen Grundsätzen widerspricht. Über die Vernunft kann manches hinausgehn, was nach wahrscheinlichen Gründen angenommen werden darf, aber ohne Vernunft kann nichts von uns gebilligt werden [1]). Daher setzt sich Herbert dem blinden Autoritätsglauben entgegen. Der Glaube habe nur Werth, wenn er wahrhaft unser Glaube sei, d. h. nicht der Meinung eines Andern folge; jeder könne von Gott nur nach seinem eigenen, nicht nach fremdem Glauben beurtheilt werden [2]). Seinen Glauben an die Offenbarung versichert er nun oft; aber diesen historischen Glauben an die Autorität Anderer sollen wir wohl unterscheiden von dem Glauben an Gott und die Natur, welche in unserm Gewissen spricht [3]). Sein Streit ist nun gegen die Verläumder der Natur gerichtet, als wenn sie verdorben wäre und uns einen falschen Weg zeigen könnte. Sie hat immer das Böse verabscheut [4]). Zwar kann Sünde unsere Natur verunreinigen, uns verblenden, der Strafe uns schuldig machen und von der Seligkeit uns zurückhalten; Herbert ist sogar bereit zuzugeben, daß eine Sünde mit dem Willen Gott zu beleidigen eine ewige Strafe verdienen würde; aber eine solche Sünde und daher auch solche Strafe hält er für unmöglich. Die natürlichen Fähigkeiten, welche Gott auf sich und die ewige Seligkeit gerichtet hat, ließen sich zwar in Schlaf wiegen und durch die Abweichungen der Freiheit vom natürlichen Wege zu

1) De causis error. p. 71.
2) De verit. p. 266.
3) Ib. p. 8.
4) Ib. p. 132.

Irrthümern verleiten, aber ausrotten ließen sie sich nicht [1]). Den Menschen kannst du nicht ausziehn; die Freiheit kann den Sinn des Göttlichen nicht auslöschen [2]). Hierin geht Herbert so weit, daß er sogar zwischen Tugend und Laster nur einen Gradunterschied findet [3]). In der mittlern Laufbahn, in welcher unser Leben verläuft, können wir weder ganz gut, noch ganz böse sein. Daß wir sündigen können, gehört zu den geheimen Rathschlüssen Gottes [4]); wenn wir aber gesündigt haben, können wir auch durch aufrichtige Reue uns wieder zu Gott bekehren und seiner Verzeihung theilhaftig werden; daß dies nicht aus freiem Willen geschehn könne, ist eine heillose Lehre. Zwar soll uns die Verzeihung unserer Missethaten nicht zu leicht gemacht werden; aber eben so wenig kann Herbert die Lehre billigen, daß der Sünder der Gnade Gottes nicht mehr theilhaftig und gänzlich verworfen sei. Daß Gott uns aus reinem Wohlgefallen verdammen sollte, widerspricht seinem Wesen [5]).

Die Artikel des Glaubens, welche Herbert aus der natürlichen Religion zieht, sind sehr einfach. Es ist ein höchster Gott; wir sollen ihn verehren; Tugend und Frömmigkeit sind die vorzüglichsten Theile der Gottesverehrung; über unsere Sünden sollen wir Schmerz empfinden und uns ihnen entschlagen; in und nach diesem Leben ist von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Lohn und

---

1) Ib. p. 104; the life p. 37 sqq.
2) De verit. p. 103. Negamus te. hominem exuere posse.
3) Ib. p. 41.
4) Ib. p. 280.
5) Ib. p. 270; 278 sq.; 288.

Strafe zu erwarten [1]); dies sind die fünf Artikel, welche sich unter den Deisten durch das Ansehn Herbert's verbreitet haben [2]). Er behauptet, daß sie allgemein von allen Völkern anerkannt und nur durch Zuthaten willkürlicher Art verdeckt worden wären. Solche Zuthaten erscheinen ihm als ein natürlicher Erfolg der öffentlichen Gottesverehrung, zu welcher wir doch verpflichtet wären, weil eine so öffentliche und mächtige Sache, wie die Religion, nicht innerhalb der Privatwohnungen sich würde verschließen lassen. Er verwirft auch die Ceremonien der öffentlichen Religion nicht; sie dienen zum äußern Schmuck, dürfen aber nicht zum Wesen der Religion gemacht werden; man soll sie auch zu lästigem und unziemendem Pomp nicht anwachsen lassen [3]). Die religiösen Tugenden bleiben der Haupttheil des Gottesdienstes; aus der Hoffnung soll uns Glaube, aus dem Glauben Liebe, aus der Liebe Freude und zuletzt ewige Seligkeit erwachsen [4]). Daß seine fünf Artikel zur Seligkeit genügen, ist Herbert bescheiden genug nicht behaupten zu wollen; denn die Gerichte Gottes wären uns verborgen; aber er hält es eben deswegen auch für verwegen das Gegentheil behaupten zu wollen [5]).

Wenn er sich nun zurückhält von der Verwerfung aller Zusätze zu der natürlichen Religion, so beruht dies

1) Ib. p. 268 sqq.; de relig. gent. 1 p. 2; 14; 15.
2) Er rühmt sich ihrer Erfindung, welche ihn glücklicher gemacht habe als jeden Archimedes. De rel. gent. 16 p. 218.
3) De verit. p. 271; 283.
4) Ib. p. 274.
5) De rel. gent. 15 p. 217.

darauf, daß er neben der allgemeinen Vorsehung Gottes, zu welcher auch die natürliche Religion gehört, noch die besondere Vorsehung zugiebt. Wie bei den Theosophen, so spielt bei ihm das Princip der Individuation eine große Rolle. So viele Unterschiede es giebt, so viele Wahrheiten giebt es, die Unterschiede aber gehen aus dem Principe der Individuation hervor, welches in Gott liegt, weil alles Endliche vom Unendlichen umfaßt wird. So wie nun das Unendliche, so sind auch alle Unterschiede uns beständig gegenwärtig und unser Verstand bedarf nur der Erregung um sie zu erkennen. Dies ist die Analogie, welche zwischen unserm Verstande und der Welt stattfindet [1]). Ihr zufolge haben wir nun aber auch ein jeder ein besonderes Wesen, für welches auch die göttliche Vorsehung im Besondern wirkt. Daher steht die besondere Gnade mit der allgemeinen Natur unter der höchsten Vorsehung. Hierzu kommt noch, daß Herbert meint, der Mensch sei einer besondern Vorsorge würdig als das Höchste der Schöpfung [2]). Auch diesen Glauben an die besondere Gnade Gottes hält Herbert für allgemein verbreitet und beweist dies aus dem Glauben aller Völker an bevorzugte Menschen, Orte und Handlungen, aber besonders an die Macht des Gebets, welches Gottes besondere Vorsehung anruft und seine Hülfe erbitten zu können überzeugt ist [3]). Daher

1) De verit. p. 10 sq.; p. 13 sqq.

2) Ib. p. 73. Ideo quia in homine reliqua animantia perfici voluit deus, facultates ad virtutem et religionem ultra communes indidit. Ideo denique providentiae universalis sive naturae et particularis sive gratiae summa quaedam providentia datur utramque temperans.

3) Ib. p. 269; 272.

entzieht er sich nicht dem Glauben an Wunder, welche nur nicht im Widerspruch mit den Gesetzen der Natur oder dem Wesen der Dinge stehen dürfen, und an besondere Offenbarungen, welche uns Gott unmittelbar oder durch Hülfe anderer Geister im Traume oder im Wachen senden könne [1]).

Hierdurch wird es ihm nun möglich neben der natürlichen eine positive Religion anzuerkennen. Ein allgemeines Übereinkommen über die Weisen der öffentlichen Gottesverehrung kann auf besondern Offenbarungen Gottes beruhn; den Anordnungen der Kirche über dieselben Glauben zu schenken hält Herbert für fromm [2]). Alles dies läuft aber nur auf Zusätze zu der natürlichen Religion hinaus. So wie man seit langer Zeit gelehrt hatte, daß dem natürlichen oder göttlichen Rechte durch das positive Gesetz etwas zugesetzt werden könne, so nahm Herbert dasselbe auch für die natürliche Religion an. Die Gnade legt zu, gleichsam einen Gipfel des Guten; ihre Zusätze müssen aber nach den Regeln der natürlichen Religion, d. h. nach den allgemeinen Grundsätzen der Vernunft beurtheilt werden [3]). Nach seiner religiösen Duldung ist er nun aber geneigt nicht zu großes Gewicht auf die positiven Zusätze zu legen, weil sie den Streit über religiöse Dinge erregt haben. Er betrachtet sie mit Mistrauen.

---

1) Ib. p. 284; 289 sqq.; 296 sq.

2) Ib. p. 285.

3) Ib. p. 266. Quapropter ex sapientia universali praecognita religionis sancienda sunt, ut quicquid deinde ex vero fidei dictamine adjectum fuerit, tanquam superliminare et fastigiatum aliquid substructione ista fulciatur.

die einfache Wahrheit, welche alle Menschen anerkennen, ist uns natürlicher als die verwickelten Irrthümer der Religionen. Manche von ihnen haben die Phantasien der Dichter oder die Erfindungen der Philosophen beigemischt, ein noch größerer Theil scheint dem Betruge der Priester zuzufallen [1]). Gott in seinen Werken zu verehren war dem Menschen natürlich; in der körperlichen Natur des Himmels sah man die Seele der Welt, in der Seele der Welt Gott; aber diese ursprüngliche Religion ließ die Verehrung Gottes bald auf seine einzelnen Werke übertragen und die Priester fanden es vortheilhaft sich selbst eine höhere Würde anzumaßen, indem sie als Dolmetscher göttlicher Befehle sich darstellten. So sind verschiedene Arten des Gottesdienstes herschend geworden [2]). Die mannigfaltigen Gestalten der positiven Religion ist Herbert geneigt meistens auf die Willkür des menschlichen Geistes zurückzuführen. Doch vertraut er, daß unter dem religiösen Irrthum noch immer ein Bewußtsein der natürlichen Religion sich erhalten habe und sieht die Philosophen der Heiden als Träger dieses Bewußtseins an, welches in der christlichen Religion eine allgemeinere Anerkennung sich verschafft habe. Die Wiederherstellung der natürlichen Religion bildet ihm das Wesen des Christenthums, welchem aber durch den hierarchischen Trug auch wieder viel Unreines und der Streit der Parteien sich angesetzt habe [3]).

---

1) Ib. p. 272; de rel. gent. passim.

2) De rel. gent. 2 p. 12 sq.; 3 p. 19; 9 p. 57. In corporea coeli natura animam ejus, in anima coeli deum ipsum venerabantur.

3) Ib. 16 p. 230. So wie er die heidnische Religion einer Kri=

Seine Lehre geht nun auf eine Reinigung des Christenthums von solchen Zusätzen aus; er macht aber dabei nur im Allgemeinen seine Zweifel gegen die positive Religion geltend. Den Beweis aus Wundern und Prophezeiungen verwirft er zwar nicht gänzlich, aber hebt doch die Schwierigkeit des Beweises im höchsten Grade hervor [1]). Alles in der positiven Religion würde auf der Wahrhaftigkeit der besondern Offenbarung beruhn. Diese erkennt er im Allgemeinen an; in seinem eigenen Leben will er ihre Zeichen erfahren haben; aber jeder Beweis derselben ist mislich. Jedem wird seine besondere Offenbarung in seinem Innern gegeben; ihm bezeugt sie sein Gewissen; aber kann er dieselbe Überzeugung einem Andern gewähren? Was nicht auf den Aussagen der allgemeinen Natur beruht, kann nicht auf den allgemeinen Beifall des menschlichen Geschlechts rechnen [2]). Herbert daher bei aller Hochachtung für die heilige Schrift und die christliche Überlieferung kann ihnen doch nichts anderes zugestehn, als daß sie in Übereinstimmung mit der natürlichen Religion und auf glaubwürdigen Zeugnissen beruhend Wahrscheinlichkeit gewähren und zur Erregung unserer Frömmigkeit geeignet sind [3]). Mit der Gewißheit, welche die

---

tik unterworfen hatte, so läßt er auch eine Kritik der christlichen Religion erwarten, die er aber nicht ausgeführt hat.

1) De verit. p. 308.

2) Ib. p. 284. Neque enim ad humanum genus spectare posse videtur, quod facultatum indicio communi non constat. Ib. p. 288 sq. Quod enim tanquam revelatum ab aliis accipitur, non jam revelatio, sed traditio, sive historia habenda est.

3) Ib. p. 293; 298 sqq. Die heilige Schrift sei veritatis civitate donata; die heilige Geschichte biete zwar nichts, was nicht durch

allgemeinen Grundsätze und der innere Richterstuhl uns gewähren, kann kein äußeres Zeugniß der Wahrheit sich vergleichen.

Nachdem so viele Nachfolger Herbert's auf derselben Bahn gewandelt, sollte die Richtung seines Weges nicht schwer zu erkennen sein. Er nennt sich einen Laien in der Theologie, auch in der Gelehrsamkeit ist er nur Liebhaber, doch glaubt er über Theologie und Gelehrsamkeit ein vollgültiges Urtheil zu haben. Er vertraut aber dem gesunden Menschenverstande, dem natürlichen Instinkte, ein würdiger Nachfolger der Theosophen aus der Schule des Paracelsus. Sein Kampf ist gegen die wohlgeschulte, gegen die überladene Gelehrsamkeit, welche über ungeprüfte oder unverstandene Überlieferungen die Natur und den Grund der vernünftigen Bildung vergessen hat. Gegen die ausgetretenen Bahnen des Vorurtheils sind seine Griffe kühn und zuweilen glücklich. Er hat ein Gefühl der Krankheit, welche im Streite der religiösen Meinungen sich erzeugt hat; er möchte der Empfindlichkeit steuern, welche über die geringfügigen Abweichungen die Übereinstimmung im Wesentlichen zu übersehen in Gefar geräth. Man hat ihn daher zu den Latitudinariern gezählt, aber er gehört vielmehr zu den Männern, welche in allem Positiven nur den menschlichen Zusatz und eine willkürliche Verstellung der ursprünglichen Natur argwohnen. Dem natürlichen Instinkte vertrauend, welcher in uns wohnt, begünstigt er die Meinungen nicht,

die Objecte und unsere Fähigkeiten erkannt werden könnte; aber sie vertrete die Stelle der Objecte, gebe die schönsten Beispiele der allgemeinen und besondern Vorsehung Gottes und die allgemeinen Grundsätze würden durch sie auf das kräftigste angeregt.

welche alle unsere Erkenntniß der Wahrheit von außen, von den Sinnen erwarten; so wie er von der Geschichte der Vernunft nicht mehr als eine Erregung unserer allgemeinen Kenntnisse erwartet, so soll auch die Geschichte der Natur uns nichts mehr bieten. Das Sinnliche ist ihm ziemlich gleichgültig, weil ihm sein Instinkt eine religiöse Belehrung über das Sittliche und Übersinnliche verspricht. In dieser Weise glaubt er in Besitz ewiger Wahrheiten den Wandel der sinnlichen Körperwelt überflogen zu haben. Er achtet nun auch die wandelbaren Entwicklungen der Vernunft gering, obgleich er anerkennt, daß wir von der Natur zur Freiheit entlassen werden sollen, und im Vertrauen auf die innere Stimme kommt es ihm wenig darauf an den Plan der Vorsehung zu erforschen, welcher die religiösen Entwicklungen der Menschheit geleitet hat. Der Irrthum, welchen er mit zahlreichen Nachfolgern theilt, beruht wesentlich darauf, daß Überzeugungen, welche die Frucht der Zeiten gewesen sind, für ursprüngliche Aussprüche der Natur gehalten werden. Aber darauf beruht die Kraft seiner Lehre, daß er dem Vorurtheile widerspricht, welches unsere Natur für gänzlich verdorben hält und die religiöse Überzeugung, wie sie auch im Laufe der Zeit sich offenbart haben möge, von ihrer natürlichen Grundlage ablösen will. Was er in diesem Sinn gegen die verwickelten Streitigkeiten der Theologie vorbrachte, mußte sich einer Zeit empfehlen, welche ermüdet im religiösen Kampfe alles auf das Ursprüngliche zurückführen wollte, in der Welt nichts höheres kannte als das Gesetz der Natur und in ihm das höchste Gesetz Gottes, wenn nicht Gott selbst, zu erkennen glaubte.

2. Die Vorgänger des Hugo Grotius im Naturrecht.

Nach dem Vorgange Melanchthon's waren unter den Protestanten wiederholte Versuche gemacht worden die philosophischen Lehren über Recht und Staat weiter zu entwickeln. Die Ergebnisse waren jedoch nur gering und hatten keine durchgreifende Anerkennung sich zu verschaffen gewußt. Den besten Männern, welche an ihnen arbeiteten, kann man doch nur als Vorarbeitern des Hugo Grotius Bedeutung beilegen [1].

Schon der Jurist Johann Oldendorp, ein Zeitgenosse Melanchthon's, der seine Anhänglichkeit an die Reformation durch mancherlei Anfeindungen hatte büßen müssen, bis er als Professor zu Marburg Ruhe fand, suchte eine Vereinfachung der Jurisprudenz durch die Zurückführung ihrer Grundsätze auf die Vernunft zu gewinnen. Das Recht der Natur leitete er von dem Funken des göttlichen Lichts oder der Vernunft ab, welcher nach dem Sündenfall den Menschen übrig geblieben [2]. Das bürgerliche Recht ist ihm eine genauere Bestimmung oder Ausdehnung des natürlichen Gesetzes nach wahrscheinlichen Gründen, welche in verschiedener Weise ausfällt, weil sie nach den drei Formen des Staats und nach andern Umständen sich zu richten hat [3]. Das natürliche

1) Vergl. C. von Kaltenborn die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium so wie der Politik im Reformationszeitalter. Leipz. 1848. Die Schriften Oldendorp's, Hemming's und Winkler's citire ich nach der Ausgabe, welche dieser Schrift beigefügt ist.

2) Juris naturalis et civilis εἰςαγωγή tit. II.

3) Ib. tit. IV p. 17.

Gesetz ist durch die Offenbarung veröffentlicht worden und überall sollte man in der Untersuchung des Rechts auf die Offenbarung zurückgehn, denn in dieser sei die Norm für die Erklärung des Naturrechts zu suchen [1]. Seine Forschungen über das Einzelne gehen aber nicht weiter als auf eine Zurückführung der verschiedenen Rechtsformen auf die zehn Gebote [2]. Es ist hierin kein wesentlicher Fortschritt gegen den Standpunkt zu entdecken, welchen schon Melanchthon eingenommen hatte.

Weiter vorzudringen strebte Nicolaus Hemming, ein Dänischer Theolog, welcher bis zu seinem Tode an Ende des 16. Jahrhunderts mit den Theologen seines Vaterlandes zu streiten hatte. In seiner Schrift über das Naturgesetz ist der Versuch merkwürdig alles nach mathematischer Methode zu beweisen. Die Philosophie des Rechts, in ihren Grundsätzen von der Moral abhängig, ist nicht weniger genau zu beweisen als die Mathematik [3]. Das Gesetz der Natur ist uns im Gewissen geschrieben, von Gott eingedrückt, allgemein für alle Vernunft; Hemming führt es auf einen Instinkt der Natur zurück [4]. Es beherrscht das ökonomische und das politische Leben, welche beide das geistliche Leben zum Zweck haben. Wie Melanchthon bezieht nun auch Hemming die Gesetze der ersten Tafel auf die letztere, die Gesetze der zweiten Tafel auf die beiden ersten Arten des Lebens [5]. Aber er will

1) Ib. tit. II p. 11; tit. IV p. 15.
2) Ib. tit. V.
3) De lege naturae p. 29 sq.
4) Ib. p. 32.
5) Ib. p. 36 sq.

doch nichts auf Offenbarung gründen, vielmehr sehen, wie weit unsere, wenn auch durch die Sünde verdunkelte Vernunft reicht. Hierbei geht er aber auf sehr allgemeine Betrachtungen aus, indem er nicht allein das rechtliche auf das sittliche Leben zurückführen will, sondern auch die Unterordnung der Stände im Staat, damit der Anarchie begegnet werde, auf die Grade der Dinge nach Raimundus Lullus zurückbringt, das Gesetz der Natur in so weitem Sinn faßt, daß selbst das Gesetz des Erkennens ihm zufällt, die Cardinaltugenden des Platon, die Eintheilungen der Gerechtigkeit, welche Aristoteles gegeben hatte, zur Entwicklung seiner Lehren gebraucht [1], genug in eklektischer Weise die Lehren der frühern Philosophen benutzt. So glaubt er, daß es gelingen werde das bürgerliche Recht auf das natürliche Gesetz zurückzubringen, indem er dabei die Billigkeit im weitesten Maße berücksichtigt haben will [2].

Dieselbe Zurückführung des Rechts auf das sittliche Gebot hatte Albericus Gentilis im Auge, ein Italienischer Jurist, welcher dem protestantischen Glauben zugethan seine Zuflucht erst in Deutschland, nachher in England, wo er 1611 als Professor zu Oxford starb, hatte suchen müssen. Seine Schrift über das Recht des Krieges ist merkwürdig, weil sie als nächste Vorläuferin des Hugo Grotius in einem ähnlichen Unternehmen angesehn werden muß. Er spricht gegen die Feinde des Naturrechts, indem er es aus einem unveränderlichen Instinkt der Natur ableitet, obgleich er gestehn muß, daß Irrthum und

1) Ib. p. 34 sq.; 36; 42.

2) Ib. p. 42.

Leidenschaft so mächtig sind uns selbst der Natur ungetreu werden zu lassen und daß die Sünde nur einen Theil des göttlichen Rechts in uns unverdunkelt gelassen [1]). Den Krieg sieht er als einen Beweis hiervon an, denn der natürliche Instinkt könne ihn nicht billigen. Wenn alle Menschen ihrem natürlichen Triebe folgten, so würde keine Feindschaft unter ihnen herschen, weil uns aus unserer Verwandtschaft unter einander nur die Neigung zur Geselligkeit und gegenseitige Liebe stammt, welche über alle Völker, Volksgenossen und Barbaren sich erstreckt [2]). Aber ein Recht erhalten wir allerdings auch zum Kriege, wenn wir ungerecht angegriffen werden und kein höherer Richter vorhanden ist, welcher zwischen uns und unsern Feinden entscheiden kann. Dann dürfen wir unser Recht vertheidigen und es beruht daher auch der Krieg auf natürlichem Rechte und setzt den Begriff der Gerechtigkeit voraus [3]). Daher sollen wir auch im Kriege das Recht bewahren und eingedenk der natürlichen Verwandtschaft unter allen Menschen ihn in menschlicher Weise führen. Hierüber geht Gentilis in viele einzelne Untersuchungen ein, welche jedoch eine zu wenig philosophische Haltung zeigen, als daß wir sie hier weiter verfolgen dürften.

Bedeutender als die vorher angeführten Versuche ist das, was Benedict Winkler, ein deutscher Jurist und Zeitgenosse des Hugo Grotius [4]), für das Naturrecht un-

---

1) De jure belli I, 1 p. 5; 10.

2) Ib. I, 15 p. 107 sqq.; III, 2 p. 475.

3) Ib. I, 2 p. 20; 3 p. 22 sq.; p. 31 sq.; 13 p. 92 sqq.

4) Seine Schrift principiorum juris libri V ist zu Leipzig 1615 erschienen.

ternahm. Davon ausgehend, daß keine einzelne Wissenschaft ihre Grundsätze beweisen könne, fordert er daß die Rechtswissenschaft zu ihrer Begründung auf die allgemeinen Quellen aller Wissenschaft zurückgehen müsse. Diese Quellen aber sucht er in zwei allgemeinen Wissenschaften, der Philosophie und der Theologie [1]). Alles Recht geht vom Gesetze Gottes aus und die Rechte der Einzelnen fließen nur aus diesem Gesetze; denn Gesetz und Recht verhalten sich wie Ursach und Wirkung zu einander [2]). Die göttliche Gerechtigkeit ist daher auch das Vorbild der menschlichen und die Vernunft sollte sie uns offenbaren. Da jedoch diese durch die Sünde verdunkelt worden, kann unsere menschliche Philosophie das Recht nicht allein aus der Vernunft schöpfen, sondern wir bedürfen zur Erkenntniß desselben in seinem ganzen Umfange der Offenbarung [3]). Gott als der Grund aller Dinge, als die Quelle alles Rechts, welches nur mittelbar von der Obrigkeit kommt, hat alle Wesen mit sich und alle Menschen unter einander in Liebe verbunden und diese ist das vollkommene Naturgesetz. Daher gehört auch die Religion, welche ihr Wesen in der Seele hat, dem Naturrechte an. Sie ist aber, wie die Sachen jetzt stehn, nur durch Offenbarung uns zugänglich und nur unter Frommen wird das Gesetz der Liebe annäherungsweise geübt. Im allgemeinen Verkehre der Menschen muß an die Stelle der Liebe die Klugheit treten und dabei auf das Urtheil der Menge

1) Princ. phil. I, 2 p. 50 sq.
2) Ib. II, 1 p. 66.
3) Ib. I, 3 p. 56; 58; 64 sqq.

gesehn werden [1]). Daher haben wir zwei Arten des Naturrechts zu unterscheiden, das frühere und das spätere. Das frühere, welches vor dem Fall des Menschen galt, umfaßt alle Moral; das spätere gilt für alle Völker und wird daher das Völkerrecht genannt [2]). Daher betrachten Theologen und Juristen das Recht von verschiedenem Standpunkte. Der Theolog, welcher alles auf das ewige Heil bezieht, bedenkt das frühere Naturrecht; der Jurist hat nur das Theilchen des Gesetzes im Auge, welches nach dem Fall übrig geblieben ist, und sorgt für das zeitliche und politische Wohl des Menschen. Darum hat sich aber auch die Rechtswissenschaft als eine Dienerin der Theologie zu betrachten, weil das politische Wohl dem ewigen Heile dienen soll [3]). Seitdem Sünde und Leidenschaft die Menschen beherschen, ist es nothwendig geworden das ursprüngliche Naturrecht, so weit es mit unsern gegenwärtigen Zuständen bestehen kann, mit Schutzmitteln zu umgeben und hierzu soll das Recht der Juristen dienen [4]).

Diese Schutzmittel führen aber auch noch zu einer dritten Art des Rechts, zum positiven Rechte. In dem ursprünglichen Gesetze der Liebe bestanden weder Eigenthum noch Sklaverei, noch Verträge; sie sind erst eingeführt worden, als an die Stelle der Liebe Leidenschaft getreten war. Da ist Ungleichheit unter den Menschen

---

1) Ib. I, 1; 3 p. 62; II, 1 p. 69.

2) Ib. I, 3 p. 63 sq; III, 6 p. 89.

3) Ib. II, 7 p. 72; V, 13 p. 143.

4) Ib. IV, 1 p. 95; 2 p. 97.

entstanden, wärend früher alle sich gleich waren [1]. Diese Einrichtungen, obgleich nicht im Einklang mit dem Gesetze der Liebe, sind doch nicht ohne Vernunft eingeführt worden, weil wenigstens die äußere Gerechtigkeit geschützt werden mußte, nachdem die innere verloren war. Die Rechtswissenschaft hat nur jene zu besorgen, weil der Mensch das innere Herz nicht beurtheilen kann und bloße Gedanken die politische Zucht nicht stören [2]. Die Vernunftmäßigkeit jener Einrichtungen wird von Winkler mehr vorausgesetzt als bewiesen; er stützt sich wesentlich nur darauf, daß sie bei vernünftigen Thieren nicht vorkommen, wohl aber bei allen Menschen, unter allen Völkern. Daher sollen sie als Sache des Völkerrechts und als Grundlage des bürgerlichen oder politischen Rechts gelten. Diese dritte Art des Rechts entspringe aber erst aus der Einrichtung des Staats. Im Völkerrechte bilden alle Menschen gleichsam einen Staat [4]. Wegen der Verschiedenheit der Menschen haben sich aber verschiedene Staaten gebildet und Obrigkeiten eingesetzt um das natürliche Recht durch Macht zu schützen [4]. Wie sehr nun auch Winkler der Willkür der natürlichen Vernunft vertraut und sie in Feststellung der positiven Gesetze walten läßt [5], so verläßt ihn doch der Gedanke nicht, daß hinter der Willkür der Menschen noch ein tieferer Grund des positiven Rechts zu suchen sein dürfte, und dieser Gedanke

1) Ib. II, 9 p. 75; III, 1 p. 87; IV, 12 p. 112.
2) Ib. II, 7 p. 72.
3) Ib. IV, 5 p. 100.
4) Ib. I, 3 p. 63 sq.
5) Ib. V, 1 p. 120.

tritt zuweilen in sehr schlagenden Bemerkungen hervor. Die Gesellschaft der Menschen entsteht nicht plötzlich, nicht in einem Entschlusse; sie wächst im Verborgenen und die Vollendung der Gesellschaft im Volke ergiebt sich allmälig aus niedern Graden der Gemeinschaft; so ist auch die Gewohnheit früher als das positive Gesetz [1]. Die positiven Gesetze sind veränderlich, aber nicht ohne Grund sollen sie verändert werden; sie stammen aus Gott, welcher der Obrigkeit in der Gesetzgebung als seines Mittels sich bedient. In allen Arten des Rechts ist nur eine wirkende Ursache, die Vernunft, und nur ein Zweck, das Gute; die politische Gesellschaft hat ihre Vorbilder und Keime in der Natur und in Gott, welcher der Grund aller Dinge ist [2]. Diesen Grund zu erforschen, dazu möchte Winkler die Juristen anleiten.

Von den Vorgängern des Hugo Grotius ist Winkler unstreitig der bedeutendste. In das Einzelne jedoch drang er nicht tief ein; alles, was bei ihm über die allgemeinen Grundsätze hinausgeht, behandelt nur einige Streitfragen, welche den Juristen besonders nahe liegen, im eklektischen Sinne eines gemäßigten Platonismus. Seine Untersuchungen über das Recht beruhen auf einer umsichtigen Überlegung über die menschliche Gesellschaft, wie sie von der Erfahrung an die Hand gegeben wird. Dennoch brachte sie nicht zu Wege, worauf die Richtung der Zeit hinarbeitete, nemlich die Rechtslehre als eine besondere Wissenschaft zu fassen, welche unabhängig von den Vor-

1) Ib. V, 3 p. 124; 130.
2) Ib. I, 1; V, 7 p. 136; 13 p. 143; 15 p. 147.

aussetzungen der Theologie und der Metaphysik sich durchführen ließe. Dies hat erst Hugo Grotius versucht und ist dafür mit dem Beifall seiner und der folgenden Zeit überhäuft worden.

3. Hugo Grotius.

Geboren 1583 zu Delft, aus einem edlen und angesehenen Geschlechte, kam Hugo Grotius bei ausgezeichneten Gaben und einer sorgfältigen Erziehung in jungen Jahren zu einer einflußreichen Stellung in der Verwaltung seines Landes. Zu diesem Zwecke hatte er sich der Rechtswissenschaft gewidmet. Er gehört aber zu den Männern, welche durch eine umfassende Gelehrsamkeit einen allgemeinen Ruhm in den Wissenschaften sich zu begründen wußten. Seine Ausgaben und Übersetzungen alter Classiker, seine Lateinischen und Holländischen Gedichte, seine Geschichtswerke, seine juristischen und politischen Schriften, seine umfassenden theologischen Arbeiten wurden zu dem Besten gezählt, was die Zeit brachte. Sein Leben greift tief in die theologischen und politischen Händel des 17. Jahrhunderts ein [1]; wir würden uns zu weit verirren, wenn wir es in seinen Einzelheiten schildern wollten. Es ist bekannt, daß er für die Freiheit des menschlichen Willens streitend der Partei der Remonstranten sich anschloß und mit ihr fiel, Gefangenschaft dulden mußte und in einer Bücherkiste verschlossen seine Freiheit gewann, aber sein Vaterland zu meiden genöthigt war. In Pa-

---

1) Vergl. H. Luden Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften. Berl. 1806.

ris fand er Zuflucht und Unterstützung. Hier gab er 1625 sein berühmtes Werk über das Recht des Krieges und des Friedens heraus, welches fast allein von allen seinen Schriften unsere Aufmerksamkeit fordert. Nachdem die Hoffnung gescheitert war in seinem Vaterlande eine völlige Wiederherstellung zu erlangen, verbrachte er den letzten Theil seines Lebens bis zum Jahre 1645 in Schwedischen Diensten, zu welchen ihn Oxenstierna berufen hatte, als Gesandter am Französischen Hofe, weniger ausgezeichnet in Geschäften, als in den Werken der Gelehrsamkeit, welche er durch sein ganzes Leben mit Liebe betrieb.

Den Erfolg, welchen seine Schrift über das Recht des Krieges und des Friedens [1]) gehabt hat, verdankt sie nicht allein dem Inhalte ihrer Lehren, sondern auch dem Ruhme des Verfassers, dem gewählten Lateinischen Ausdrucke, der methodischen Genauigkeit, mit welcher die Lehren an Begriffserklärungen und Eintheilungen gebunden werden, der Gelehrsamkeit und dem Geschmacke, mit welchen alles durch Beispiele und Aussprüche der Alten erläutert wird, und vor allem der Mäßigung und dem milden Sinn, mit welchen sie Menschlichkeit, Treue und Schonung selbst unter den Schrecken des Krieges empfiehlt. Hugo Grotius selbst, indem er den Plan seines Werkes auseinandersetzt, legt besonders darauf Gewicht, daß er seine Grundsätze über das allgemeine Recht aller Völker den unmenschlichen Gewohnheiten des Krieges entgegenzusetzen für nöthig gehalten habe [2]). Sein Plan be-

1) Ich gebrauche die Ausgabe Hagae Com. 1680, welcher auch die Schrift de mari libero angefügt ist.

2) De jure belli ac pacis prol. 28 sq.

schränkt sich hierauf nicht; er will vielmehr für die Rechtswissenschaft überhaupt arbeiten und ihr erst die Form einer Wissenschaft geben, indem er ihre natürlichen und ewigen Grundsätze aufstellt und von der Willkür des positiven Rechts ausscheidet, welches in beständigem Flusse seiner Natur nach keiner wissenschaftlichen Behandlung fähig sei [1]; aber der Titel, welchen er seinem Werke gegeben, die Ausführung, welche den Titel nicht außer Augen läßt, eben so sehr als einzelne Äußerungen [2], geben zu erkennen, daß jene Rücksicht besonders von ihm beachtet wurde.

Was ihn nun von seinen Vorgängern im Ganzen seines Unternehmens unterscheidet, ist die Strenge, mit welcher er auf das Gebiet der Rechtswissenschaft sich beschränkt. Er will über das Recht philosophiren, glaubt aber nicht nöthig zu haben dabei allgemeinere Grundsätze der Philosophie zu Rathe zu ziehen; wenn sie sich aufdrängen, so geschieht es wider seinen Willen. Eben so schließt er die Theologie aus, obwohl sie seinem Gedankenkreise sehr nahe steht. Seine Haltung gegen die Theologie ist sehr bezeichnend für seine Ansicht vom Naturrecht. Er behauptet noch den alten Gang der Rechtslehrer das allgemeine Gesetz als das Erste und die Rechte der Einzelnen nur als eine Folge des allgemeinen Rech-

1) Ib. 30 sq.

2) H. Grotii epistolae (Amstelod. 1687) 280 p. 104. Libris de jure belli et pacis id praecipue propositum habui, ut feritatem illam non Christianis tantum, sed et hominibus indignam ad bella pro lubitu suscipienda, pro lubitu gerenda, quam gliscere tot populorum malo quotidie video, quantum in me esset, sedarem. Ib. 875 p. 384.

tes anzusehn; Gott hat Gesetze in den menschlichen Geist geschrieben; er ist der Grund nicht allein der sittlichen Unterschiede und des allgemeinen Naturrechts, auch nicht allein der offenbarten Gesetze der jüdischen und der christlichen Religion, sondern auch der positiven Gesetze des Staats [1]. Aber das Recht scheint ihm eine Sache zu sein, welche ganz unabhängig vom Sein und Willen Gottes gedacht werden kann; wenn auch Gott nicht wäre, würde Recht doch Recht bleiben, und seine Natur ist so unveränderlich, daß sie auch von Gott nicht geändert werden kann. Eben so wenig als Gott wollen kann, daß Widersprechendes wahr sei, eben so wenig kann er Recht in Unrecht verwandeln [2]. Da nun aber doch die positive Gesetzgebung Gottes durch die Offenbarung ihre Veränderungen erfahren hat, so betrachtet er sie auch nicht als Bestandtheil des natürlichen Rechts. Er unterscheidet daher auch, in ähnlicher Weise wie Herbert, die Glaubensartikel der natürlichen Religion, welche dem natürlichen Recht angehören, deren Verletzung also auch bestraft werden darf [3], von den Zusätzen, welche die positive

---

1) De mari libero dedic. p. 1 sq.; de jure belli ac pac. prol. 12; I, 1, 15.

2) De jure belli ac pac. prol. 11. Die Rechtssätze würden wahr sein, etiam si daremus non esse deum. Ib. I, 1, 10, 5. Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a deo quidem mutari queat. — — Sicut ergo, ut bis duo non sint quatuor, ne a deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit.

3) Ib. II, 20, 44 sqq. Seine Artikel des natürlichen Glaubens sind noch beschränkter als Herbert's; sie schließen die öffentliche Verehrung Gottes und die Unsterblichkeitslehre aus. Ib. 45. Wie Her-

Religion gebracht habe und welche ihm als eine Schärfung des natürlichen Rechts erscheinen [1]). Von allen solchen Zusätzen sollen wir nun absehn, wenn wir die natürlichen Gebote und Grundlagen des allgemeinen Rechts erforschen wollen.

Doch sind ihm dieselben nicht in der Natur überhaupt, sondern in der menschlichen Natur begründet. Zwar erinnert er sich an das allgemeine Naturgesetz, welches einem jeden Dinge die Erhaltung seiner selbst mit allen ihren Folgen vorschreibt; aber die Erhaltung der Person soll auch nur der Erhaltung des Höhern in uns, der Vernunft, dienen [2]). Daher gefällt ihm auch nicht die Erklärung des Naturrechts bei den alten Juristen, welche behauptet, daß die Natur es alle Thiere gelehrt habe, vielmehr dem Vieh komme keine Gerechtigkeit zu, außer sofern ein Schatten der Vernunft in ihm sein möchte [3]). Der Mensch dagegen steht im Gegensatz gegen die Natur; ihm hat Gott die Herrschaft über die Natur verliehen [4]). Sein Vorzug vor allen übrigen Geschöpfen ist der Trieb zur Geselligkeit, welcher in keiner andern Art der Thiere in solchem Grade und solcher Ausbildung gefunden werde, mit welchem seine Sprachfähigkeit zusammenhänge, durch welchen sein Eigennutz beschränkt werde und welcher un-

---

dert ist er auch sehr tolerant und hält die Trennung der Protestanten von der katholischen Kirche nicht für gerechtfertigt; er arbeitete an einer Vereinigung der Kirchen. S. die Stellen, welche Luden S. 300 ff. zusammengestellt hat.

1) De jure belli ac pac. II, 1, 10, 1; 13, 1 sq.
2) Ib. I, 2, 1, 1 sq.
3) Ib. I, 1, 11, 2.
4) Ib. II, 2, 2, 1.

ter der Leitung allgemeiner, dem Verstande inwohnender Grundsätze stehe [1]. Auf dem letztern Punkt liegt besonders Gewicht; es ist nicht ein Instinkt, welcher wie ein äußeres Princip der Einsicht uns zur Bewahrung der Geselligkeit führt, sondern in uns selbst liegt das Urtheil über Recht und Unrecht, welches nach dem Gebote der richtigen Vernunft und der geselligen Natur von uns gefällt wird. Auf die Bewahrung der Geselligkeit zweckt daher alles Recht ab [2].

Daher legt nun Grotius in allen seinen Untersuchungen über das Recht das größte Gewicht auf die uns eingebornen Urtheile und Bestrebungen [3]. Die Rechtswissenschaft soll auf ihre sichern Grundsätze zurückgebracht werden durch die Erkenntniß der uns eingebornen Begriffe. Eine populärere Erkenntniß des Rechts läßt sich freilich wohl durch die Erfahrung dessen, was als Recht gilt, erreichen; sie bietet aber immer nur Wahrscheinlichkeit; nur a priori ist eine sichere Erforschung des Naturrechts möglich [4]. Ein sicherer Sinn in der Erkenntniß der allgemeinen Rechtswahrheiten leitet uns; er hat dieselbe Untrüglichkeit, wie der gesunde äußere Sinn [5]. Dennoch will Grotius nicht behaupten, daß in den moralischen Wissenschaften dieselbe Gewißheit erreicht werden könne, welche der Mathematik beiwohnt. Ihn schreckt, daß un-

---

1) Ib. prol. 6 sq.; 9, 2. Den übrigen Thieren gesteht Gr. nur ein principium intelligens extrinsecum zu. Ib. II, 20, 5, 7.

2) Ib. prol. 8; I, 1, 10, 1; II, 20, 5, 1.

3) Ib. III, 19, 1, 2. Societatem, quam ingeneravit natura.

4) Ib. I, 1, 12, 1.

5) Ib. prol. 39.

sere Vernunft durch die Sünde verdunkelt ist. Daher lauten die Aussprüche des Gewissens nicht überall entscheidend. Die Regel, wo du zweifelst, da handle nicht, läßt sich in praktischen Dingen, wo die Noth zum Handeln drängt, nicht durchführen; mit dem Aristoteles meint er auch dem Wahrscheinlichen müßten wir folgen und den Rath der Erfahrenen nicht verschmähn; zwischen dem Recht und dem Unrecht schiebt er das Erlaubte ein, über welches uns die Wahl zustehe, so daß in sittlichen Dingen nicht solche reine Gegensätze herschend wären, wie in der Mathematik [1]). Alles dies giebt zu erkennen, daß ihm die Unsicherheit seiner allgemeinen Grundsätze nicht ganz entgangen ist.

Den Grund seiner Schwankungen wird man im Allgemeinen darin erblicken können, daß er von einem Ideal der menschlichen Geselligkeit ausgeht, welches er mit der Wirklichkeit nicht in Übereinstimmung findet, und daß er doch seine Vorschriften über das Recht der Wirklichkeit anpassen und fruchtbar für das Handeln machen will. In ähnlicher Weise wie Winkler unterscheidet er das erste oder reine Naturrecht, welches vor allem Eigenthum, ja vor jeder menschlichen That bestand, von dem zweiten Rechte, welches Eigenthum, Verschiedenheit der Völker und Staaten, Sklaverei und Krieg voraussetzt [2]). Hierdurch aber besonders wird sein Begriff vom Naturrechte schwankend, daß er das letztere, obgleich es seiner Ansicht nach nicht aus der natürlichen, sondern aus der ver-

1) Ib. II, 23, 1 sqq.
2) Ib. II, 2, 2, 1; 8, 1, 1; 22, 11.

dorbenen Vernunft der Menschen hervorgegangen ist, doch als Naturrecht betrachtet. Das Ideal der menschlichen Gemeinschaft wird von ihm nicht allein als Zweck, sondern auch als ursprünglich vorhanden gesetzt, ja er meint in jener ursprünglichen Gemeinschaft hätten wir bleiben können, wenn wir der Sitteneinfalt und der Liebe uns nicht entschlagen hätten. Wenn er auch die Sitteneinfalt nicht hoch anschlägt, vielmehr Unkunde und Roheit in ihr erblickt, so gilt ihm doch die ursprüngliche Menschenliebe für etwas Vollkommenes, welches auch jetzt noch in der Gütergemeinschaft erreicht werden könnte [1]. Diese Menschenliebe, welche uns befielt unsern Nächsten zu lieben, zwar nicht über uns selbst, aber doch wie uns selbst [2], welche uns auch im Feinde, ja im Tyrannen und Räuber den Menschen erkennen und jede Verschiedenheit der Völker übersehen läßt, so daß die Führer der Völker vor allem Menschenfreunde sein sollen [3], sie ist nun der Grundgedanke seines Naturrechts. Aber daß er aus ihm die Grundsätze seiner Rechtslehre nicht ableiten kann, leuchtet hervor aus seinen Klagen, daß die Gebote des Naturrechts in Vergessenheit gerathen und daß nun neue Verträge geschlossen werden müßten um sie wieder geltend zu machen, weil viele Völker das Naturrecht für verjährt

1) Ib. II, 2, 2, 1 sqq. Neque is status durare non potuit, si aut in magna quadam simplicitate perstitissent homines aut vixissent inter se mutua quadam eximia caritate.

2) Ib. I, 3, 3, 3. Proximum amare juxta nos ipsos, non prae nobis ipsis.

3) Ib. prol. 24. Reges, quales exigit sapientiae regula, non unius sibi creditae gentis habere rationem, sed totius humani generis. Ib. III, 19, 1, 2. Hostes homines esse non desinunt.

28*

hielten [1]. Da lernen wir nun einen andern Naturzustand kennen, welcher freilich erst durch den Sündenfall entstanden sein soll, aber jetzt als Grundlage der Rechtseinrichtungen gilt. In ihm ist es nicht gegen die gesellige Natur des Menschen gegen Feinde sich vorzusehn und alles, was die ersten Gebote der Natur von uns fordern, widerspricht in ihm dem Kriege nicht, vielmehr begünstigt es den Krieg [2]. Daher wird nun auch die Geselligkeit unter den Menschen nicht als ursprünglich und von Natur gegeben betrachtet, sondern es wird vorausgesetzt, daß mehrere Völker unter den Menschen sich scheiden und ein jedes von ihnen einen künstlichen Körper bildet [3], welcher Staat genannt wird, auf dem Willen und der Übereinkunft der Menschen beruht und durch Vertrag zu Stande kommt [4]. Eine solche politische Vereinigung soll den Zweck haben öffentliche Ruhe und Frieden hervorzubringen oder die Liebe unter den Bürgern zu nähren, welche nun nicht mehr natürlich ist [5]. Zwar will nun Grotius nicht, daß die Furcht der Menschen vor einander Grund des Rechts sei [6]; eben so wenig giebt er zu, daß die rechtlichen Einrichtungen des Nutzens

1) Ib. II, 15, 5; III, 3, 2, 1.

2) Ib. I, 2, 1, 4. Inter prima naturae nihil est, quod bello repugnet, imo omnia potius ei favent. Ib. 6. Non est contra societatis naturam sibi prospicere — — ac proinde nec vis, quae jus alterius non violat, injusta est.

3) Ib. II, 9, 3, 1; 8, 2. Corpora artificialia, res artificialis.

4) Ib. prol. 15.

5) Ib. I, 4, 2, 1; 4, 2.

6) Ib. prol. 19.

wegen entstanden seien; aber er kann doch nicht leugnen, daß wir des Schutzes durch das Recht gegen die Gewalt bedürfen und daß viele Rechtsformen einen Nutzen bezwecken [1]). Es bleibt ihm hierauf nur übrig von den Einrichtungen des Rechts, welche er vorfindet und nicht tadeln kann, anzunehmen, daß sie zwar nicht aus reiner Natur oder Vernunft hervorgegangen sind, aber doch nichts gegen die Natur und Vernunft vorschreiben dürfen [2]).

Der Doppelsinn, welcher in der Ansicht des Grotius vom Naturzustande und vom natürlichen Rechte liegt, geht durch alle seine Rechtslehren hindurch und erleichtert es ihm Einrichtungen des Lebens, welche nur durch mancherlei Vermittlungen gerechtfertigt werden können, als unmittelbare Folgen der menschlichen Natur darzustellen. Treue und Glauben sind ihm natürlich und das höchste Band der menschlichen Gemeinschaft [3]). Daraus leitet er ohne Weiteres die rechtliche Gültigkeit der Versprechungen und Verträge nach Naturrecht ab und weiter fortschreitend auch die rechtliche Verbindung im Staate und der verschiedenen Völker unter einander im Völkerrechte [4]). Aber von der andern Seite hat auch die Sünde Mistrauen unter den Menschen zur Folge gehabt und es ist nun erlaubt und Recht zu den Werken des Krieges, zu List, Lüge und Gewalt zu schreiten, wenn auch diese

1) Ib. prol. 16; 18; I, 1, 14. Civitas coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus.

2) Ib. II, 3, 5 sq. Humana jura multa constituere possunt praeter naturam, contra naturam nihil.

3) Ib. III, 19, 1, 2.

4) Ib. II, 11, 1; 12, 7; III, 25, 1.

Dinge weniger löblich nach der ursprünglichen Natur des Menschen, als nothwendig unter den gegenwärtigen Verhältnissen sind [1]). Im Allgemeinen aber wird man Grotius geneigt finden die Gründe des Rechts aus der unverdorbenen Natur des Menschen abzuleiten und dagegen die Saat des Mistrauens, welche die Sünde unter die Menschen gestreut hat, nur als einen Grund der Abschattungen unter den rechtlichen Verhältnissen zu betrachten. Daher vertraut er auch auf die allgemeine Meinung der Menschen in der Beurtheilung des Rechts nicht sehr und entscheidet sich sehr stark gegen die Ansicht, daß nach weit verbreiteter Sitte oder Gewohnheit das Recht feststehe. Weit verbreitete Gewohnheiten haben zwar gewöhnlich einen vernünftigen Grund und die Sitten der Völker tragen auch zur Einrichtung positiver Gesetze bei; aber die Gewohnheit ist doch nur eine Art des positiven Rechtes, welche der Kraft des ewigen Gesetzes der Natur nichts entziehen kann [2]).

Das natürliche Recht soll nun die Grundlage des positiven Rechts werden, welches vom Staate ausgeht [3]). Der Staat aber wird nach Aristotelischer Weise als die vollkommene Vereinigung der Menschen betrachtet, welche allen Bedürfnissen der Einzelnen genügt. Weil die na-

---

1) Ib. III, 1, 6 sqq., wo weitläuftig über die Nothlüge gehandelt wird. Die Lösung des Knotens liegt darin, daß Gr. annimmt, das natürliche Recht auf Wahrheit könne wie in einem Vertrage aufgegeben werden. Ib. 11; III, 4, 2.

2) Ib. I, 1, 14; II, 20, 41; de mari lib. 7 p. 20. Consuetudo enim est species juris positivi, quod legi perpetuae abrogare non potest.

3) De jure belli ac pac. I, 1, 14.

türliche Familiengemeinschaft nicht ausreicht, haben sich viele Familien mit einander verbunden aus dem allgemeinen Geselligkeitstriebe der Menschen. Sie bilden nun ein Volk, welches, wie erwähnt, als ein künstlicher Körper angesehn werden kann. Doch folgt Grotius dieser Analogie nicht unbedingt; er schließt sich auch eben so wenig an die hierarchische Ansicht an, welche die Kirche mit der Seele, den Staat mit dem Leibe verglich, vielmehr findet er, in Widerspruch mit beiden Analogien auch im Volke und im Staate eine Seele oder einen Geist, welcher die Bürger wie organische Glieder vereinigt. Die Seele des Staates ist das Gesetz und eben darin besteht der Unterschied zwischen einem Volke und einer Räuberbande, daß jenes zum Zwecke des Rechts verbunden ist [1]). Das erste Erzeugniß des Volkes ist aber die oberste Gewalt, durch welche der Staat zusammengehalten wird. Sie ist zwar beim Volke als dem allgemeinen Subjecte der höchsten Macht; da aber nur durch ein besonderes Werkzeug die Rechte des Volkes vertreten werden können, hat sie zu ihrem eigentlichen oder nächsten Subjecte die Obrigkeit, möge sie aus einer oder aus mehrern Personen bestehn. Daher bleibt die oberste Gewalt nicht beim Volke, selbst wenn sie bei ihm zuerst gewesen sein sollte, was Grotius nicht einmal ohne Ausnahme zugiebt [2]). Durch stillschweigende Einwilligung

1) Ib. II, 9, 3, 1. Ein spiritus oder nach stoischem Sprachgebrauch eine ἕξις verbindet das Volk. Ib. III, 3, 2, 1 sq. Rectius Dion Chrysostomus, qui leges — — dicit esse in civitate ut mentem in corpore humano.

2) Ib. I, 3, 7, 1. Summae potestatis subjectum commune

kann man sich seiner Freiheit begeben und eine Gewaltherrschaft kann daher zum Rechte werden. Was anfangs eine Sache des Willens war, wird später eine Sache der Nothwendigkeit [1]). Dabei setzt Grotius eine so innige Gemeinschaft zwischen Obrigkeit und Unterthanen, daß auch ihre Verbrechen ihnen gleichsam gemeinschaftlich sind und diese für jene zur Strafe gezogen werden können. Obgleich dies seinem Rechtsgefüle widerstreitet, weiß er doch die Rechte des Krieges nicht anders sich zu erklären [2]). Der Wille wird nun zwar als der erste Entstehungsgrund des Staates und des positiven Rechts angesehn, so daß positives und willkürliches Recht als gleichbedeutend gelten und die Obrigkeit darüber nach Gefallen bestimmen soll [3]); aber wenn auch hieraus Verschie-

---

est civitas. Ib. 3. Subjectum proprium est persona una pluresve. Ib. 8, 1; II, 9, 3, 1. Die Untersuchungen über den Staat sind bei Grotius nur sehr beiläufig. Er ist der Monarchie günstiger, als dem Freistaat, obwohl er dem Könige eine unbedingte Gewalt nicht zugesteht. Ib. I, 3, 9. Die Nachtheile der monarchischen Herrschaft gesteht er ein, glaubt aber, sie könnten ausgeglichen werden durch ihre Vortheile und im Staate sei überhaupt nichts Vollkommenes möglich. Ib. I, 3, 8, 1; 17, 2.

1) Ib. I, 3, 8, 13. Quae ab initio est voluntatis, postea vero effectum habet necessitatis. Ib. II, 4, 14, 1. Nam et quae vi parta primum sunt imperia, possunt ex voluntate tacita jus firmum accipere et voluntas aut ex initio constituti imperii aut ex post facto esse potest talis, ut jus det, quod in posterum a voluntate non pendeat.

2) Ib. II, 21, 2; 7; 10. Die Schuld will er doch nicht ganz übergehen lassen, wenn auch die Strafe, der Nachtheil aus der Gemeinschaft erwachse. Er beruft sich auf das ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα. Ib. 11; 12.

3) Ib. I, 1, 9; 13; 14.

denheit der Gesetze in verschiedenen Staaten hervorgehe [1]), so soll doch keine Willkür, nicht einmal die göttliche, wie schon bemerkt wurde, das natürliche Recht beseitigen können, sondern nur Zusätze und Schärfungen desselben kann das positive Gesetz bringen, sofern es wahre Verpflichtungen für uns enthalten soll. Wenn die Willkür, wenn selbst der Krieg erlaubt ist, so doch nur unter der Bedingung, daß der Geselligkeit der Menschen dadurch kein Abbruch geschehe, sondern nur die gestörte Geselligkeit wiederhergestellt werde. Deswegen ist der Krieg nur des Friedens wegen und im Kriege schweigen zwar die geschriebenen, aber nicht die ungeschriebenen Gesetze [2]).

Um nun hierdurch der Gültigkeit positiver Gesetze nicht zu nahe zu treten muß Grotius darauf ausgehn wenigstens die Hauptbestimmungen derselben auf die Natur zurückzuführen. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß sein Naturrecht hierdurch wesentlich eine Abstraction aus dem Römischen Rechte geworden. Wir werden im Allgemeinen zu schildern haben, wie er hierbei verfährt. Von dem natürlichen Rechte ausgehend, welches der Mensch über die ganze übrige Natur erhalten haben soll, findet er hierin schon einen Anfang des Eigenthums. Er stellt es als allgemeinen Rechtssatz auf, daß einem jeden das Seine zukomme und durch gemeinsame Hülfe Aller bewahrt werden solle. Dieser Satz würde auch gelten, wenn kein Eigenthum im strengern Sinne wäre, denn unser Körper, unser Leben und der freie Gebrauch des-

1) Ib. prol. 40.
2) Ib. prol. 26; I, 2, 1, 5.

selben ist unser natürliches Eigenthum, welches von niemanden angegriffen werden soll [1]). Hiermit ist der erste Grund für das persönliche Recht gelegt. Jeder ist berufen dieses sein Recht gegen ungerechte Angriffe zu schützen und darf, ja soll auch dieses natürliche Recht Anderer vertheidigen [2]). Daher ist Selbsthülfe ein natürliches Recht und alle Mittel, welche zu seiner Handhabung nöthig sind, sind erlaubt, so daß ein unbeschränktes Recht gegen den Beleidiger, selbst über sein Leben daraus erwächst [3]). Das persönliche Recht erweitert sich zum sachlichen durch die Einführung des Eigenthums. Obwohl Grotius meint, unter der Voraussetzung einer ausgezeichneten Menschenliebe hätte alles in Gütergemeinschaft bleiben können, giebt er doch auch der Meinung nach, daß die Entstehung des Eigenthums ein natürlicher Fortschritt in der menschlichen Gesellschaft sei, welcher daraus hervorgegangen, daß die Verschiedenheit der Menschen sie nicht in der alten Einfalt der Sitten und in der Gemeinschaftlichkeit des Besitzes bestehen, sondern zur Theilung der Güter schreiten ließ. Hierbei läßt er nun nicht, wie seine Lehre oben lautete, die Völker aus den Familien

---

1) Ib. I, 2, 1, 5. Quod facile intelligi potest locum habiturum, etiam si dominium, quod nos ita vocamus, introductum non esset, nam vita, membra, libertas sic quoque propria cuique essent.

2) Ib. I, 5, 1. Naturaliter quemque sui juris esse vindicem; ideo manus nobis datae. Ib. 2, 1.

3) Ib. I, 2, 1, 4; II, 1, 10, 1. Qui injuria me parat afficere, is mihi eo ipso dat jus — — adversus se in infinitum, quatenus aliter malum illud a me arcere nequeo. Die Beschränkungen folgen nun freilich, aber nur gezwungen.

zusammen wachsen, sondern umgekehrt die Familien aus den Völkern sich ausscheiden. Anfangs hätten nur die Völker den Besitz des Bodens getheilt und jedes Volk hätte sein Land in Gemeinschaft besessen, alsdann aber hätte auch jede Familie ihr Eigenthum an einem besondern Theile des Landes gewonnen; eben so wäre auch das Eigenthum allmälig fortgeschritten von dem Besitze beweglicher zu dem Besitze unbeweglicher Sachen [1]). Doch soll diese Vertheilung des Eigenthums nicht allmälig über alles sich erstrecken; es giebt auch Dinge, welche immer Gemeingut bleiben sollen, wie das Meer und die Luft [2]). Auch hört das, was Eigenthum geworden, nicht völlig auf Gemeingut zu sein; denn im Willen derer, welche das Eigenthum einführten, konnte es nicht liegen die ursprüngliche Gleichheit, nach welcher den Menschen überhaupt die brauchbare Natur gehört, gänzlich aufzuheben. Daher wacht in der äußersten Noth, bei einem allgemeinen Bedürfnisse das natürliche Recht Aller auf Alles wieder auf; daher hat auch die Obrigkeit das Recht auf Alles, wenn es der öffentliche Nutzen verlangt [3]). Wenn nun diese Gedanken über das ursprüngliche Gemeingut und das allmälige Fortschreiten in der Theilung der Güter die ursprüngliche Einheit der Menschheit voraussetzen, so schwankt doch Grotius zu der entgegengesetzten Annahme, daß die Menschen ursprünglich vereinzelt sind, alsbald hinüber, wenn von den ursprünglichen Erwerbsarten nach natürlichem Recht die Rede ist. Als solche

1) Ib. II, 2, 2, 3 sq.
2) Ib. II, 2, 3, 1 sq.
3) Ib. II, 2, 6; III, 19, 8.

betrachtet er die Besitzergreifung und die natürliche Accession [1]). Die letztere aber, soweit sie naturrechtlich ist, gilt ihm nur als eine Fortsetzung der erstern, wie dies auch mit der Formirung der Fall ist [2]); die erstere dagegen betrachtet er als etwas Ursprüngliches, indem mit der Herrschaft, welche der Mensch über die Natur erhalten hat, auch sogleich das Recht verbunden ist, daß ein jeder gebrauchen und verbrauchen darf, was er mit seinen Kräften ergreifen kann, ohne daß ihn ein Anderer hindern dürfte [3]). So wie er über die Schwierigkeiten, welche in dieser Lehre liegen, geringe Sorge sich macht, so findet er auch die Übertragung des Eigenthums leicht und der Natur gemäß; das volle Eigenthum muß gestatten, daß wir es auch aufgeben und an Andere geben können. Tausch, Kauf und andere Arten der Verträge über Eigenthum, wenn sie auch im Einzelnen Schwierigkeiten machen, liegen doch im Allgemeinen in der Natur der Sache [4]). Selbst bei den Testamenten macht ihm sein Gedanke, daß doch kein Eigenthum reines Eigenthum sei, nicht das geringste Bedenken; er erklärt es für natürliches Recht, daß jeder über sein Eigenthum auch nach seinem Tode verfügen könne [5]). Bei der Intestaterbfolge findet er größere Schwierigkeit; vieles entspreche in ihr nur natürlicher Vermuthung und sei nicht nothwendig aus natürlichem Recht, daher herschten auch große Verschiedenheiten in den Be-

1) Ib. II, 3, 1; 8, 1, 2; 8, 8 sqq.

2) Ib. II, 3, 3.

3) Ib. II, 2, 2, 1. Nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi per injuriam non poterat.

4) Ib. II, 6, 1; 7, 2.

5) Ib. II, 6, 14, 1.

stimmungen des positiven Rechts über sie; aber im Allgemeinen entspräche es doch dem Naturrechte, daß beim Mangel einer Erklärung über den letzten Willen über ihn nach einer Vermuthung entschieden würde [1]. Verträge, welche auf künftige Leistungen gehen, sollen nach Naturrecht verbinden, weil ja alle menschliche Geselligkeit auf Treue und Glauben beruhe, nur der Rechtssicherheit wegen, welche zur Vermeidung des Streits gesucht werden müsse, soll jedes Versprechen in der bündigsten Weise gegeben werden [2]. Gewiß nicht mit Unrecht hat man gesagt, Grotius habe mehr die leeren und unbewachten Stellen der Rechtsphilosophie durch stillschweigende Voraussetzungen angedeutet, als die Grundbegriffe des Rechts zu einer klaren und scharfen Entwicklung gebracht [3].

Wir müssen noch etwas genauer seine Sätze über das Personenrecht betrachten. Der vorher angeführte Satz, daß ein jeder von Natur seines eigenen Rechtes Vertheidiger sei, läßt eine hartnäckige Vertheidigung der persönlichen Freiheit erwarten. Aber Hugo Grotius wird alsbald zu Beschränkungen jenes Satzes geführt um für die richterliche Gewalt Platz zu gewinnen. Die Gerichte über das Recht sind zwar nur menschliche Einrichtungen, aber es ist doch der natürlichen Vernunft gemäß, daß ein jeder einem Schiedsrichter sich unterwirft und nicht mehr auf eigene Hand sich Recht verschafft [4]. Hierdurch wird

---

1) Ib. II, 7, 3; 10, 2; 11, 1.

2) Ib. II, 11.

3) Hartenstein Darstellung der Rechtsphil. des H. Grot. Abh. d. phil. hist. Classe d. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. I. S. 486; 543.

4) De jure belli ac pac. I, 3, 1, 2.

jedem bis auf wenige Ausnahmen das natürliche Recht gewonnen sein eigenes Recht unmittelbar zu vertheidigen und man begreift in der That nicht, wie Grotius behaupten kann, daß die natürlichen Rechte nicht erlöschen könnten. Wenn es aber noch beim Schiedsrichter stehen bliebe! Wir sehen vielmehr die freiwillige und augenblickliche Unterwerfung alsbald in eine erzwungene von der weitesten Ausdehnung sich verwandeln. Durch das Recht des Gerichts wird jeder einem Höhern unterworfen, welcher ein Zwangsrecht über ihn ausübt, sogar über jede moralische Handlung [1]). Daher hat das allgemeine Recht seine mehr verneinende, als bejahende Kraft; es betrachtet die Person nicht als einzelne, sondern als einen Theil der Rechtsgesellschaft, welche keinen Widerspruch gegen sich duldet [2]). In dieser Richtung der Gedanken wird nun der Einzelne nicht mehr als Einzelner, sondern als einer Gesammtheit angehörig betrachtet und für jede Gesammtheit das Recht geltend gemacht, daß der größere Theil den kleinern verpflichte und für das Ganze gelte [3]). Es gehört dieser Richtung an, daß Grotius die Freiheit der Person nicht sehr achtet. Er vertheidigt die Sklaverei als dem natürlichen Rechte gemäß, sogar als vereinbar mit dem Christenthum, obgleich er die unbedingte

1) Ib. I. 3, 17, 1; II, 25, 3, 4. Nam par parem cogere non potest, — — at superior cogere potest etiam ad alia, quae virtus quaelibet praecipit, quia in jure proprio superioris, qua superior est, hoc est comprehensum. Daher wird auch der Beleidigte für höher als der Beleidiger angesehn, weil jener sein Recht von diesem erzwingen kann. Ib. II, 20, 3.

2) Ib. I, 1, 3, 1.

3) Ib. II, 5, 17. Pars major jus habet integri.

Sklaverei verwirft [1]). Die Unterwerfung der einen Person unter die andere ist ihm dem Naturrechte nicht zuwider, sie kann vielmehr unmittelbar oder durch Vergesellschaftung geschehn [2]). Von der letztern Art ist die Unterwerfung, welche im Familienleben sich ergiebt. Denn obgleich die Ehe nur eine Vergesellschaftung, nicht eine Unterwerfung ist, so folgt doch in natürlichem Wege die Unterwerfung des Weibes unter den Mann aus ihr wegen des natürlichen Vorzugs, welchen dieser vor jenem hat [3]); in derselben Weise ergiebt sich auch die Unterwerfung der Kinder, so lange sie der Familie angehören, unter die Eltern, weil jene durch diese ernährt werden [4]). Die Unterwerfung unmittelbar kann durch Verträge bedungen werden in verschiedener Weise, wenn jemand in eines andern Familie sich begiebt und in das Recht der Kinder kommt, wenn er schlechthin seiner Freiheit entsagt um dagegen Nahrung zu erhalten. Auch im öffentlichen Rechte widerspricht es der Natur nicht, wenn ein Volk einem Herscher oder ein Volk einem andern Volke sich unterwirft. Von allen diesen Weisen wird noch die Unterwerfung unterschieden, welche als Strafe aus einem Verbrechen folgt [5]). Grotius behandelt alle diese Fälle nur sehr kurz ohne zu bemerken, wie damit die natürliche Gleichheit der Menschen und ihr unveräußerliches

---

1) Ib. II, 5, 26 sqq.

2) Ib. II, 5, 8.

3) Ib. II, 5, 1; 8.

4) Ib. II, 5, 2 sqq. Das Recht der Eltern wird sehr weit ausgedehnt. Ib. 5.

5) Ib. II, 5, 26 sqq.

Recht sich selbst Recht zu verschaffen bestehn kann. Ihm schwebt der gegenwärtige Rechtszustand im Staate vor; er zweifelt nicht daran, daß er dem natürlichen Rechte entspreche, möge er in der Weise einer Vergesellschaftung oder einer Unterwerfung zu Stande gekommen sein. Er unterscheidet auch nur beiläufig die patrimoniale und die durch Vertrag gegründete Herrschaft des Staates.

Für sein Kriegsrecht aber ist ihm das Strafrecht von besonderer Wichtigkeit. Er geht von der Ansicht aus, daß ein jedes Verbrechen eine Verletzung der natürlichen Geselligkeit ist und verlangt daher die Strafe als Wiederherstellung der verletzten Geselligkeit [1]). Das Verbrechen ist daher nicht allein gegen den Beleidigten, sondern gegen die Gesellschaft gerichtet, weswegen Grotius auch den öffentlichen Ankläger fordert [2]). Neben dieser Ansicht von dem allgemeinen Zwecke der Strafe läuft jedoch eine andere Ansicht von einem dreifachen Zwecke derselben einher, für den Beleidiger nemlich, für den Beleidigten und für die Gesellschaft. Für den Verbrecher soll die Strafe zur Besserung dienen, für den Beleidigten nicht allein zu Schadloshaltung, sondern auch zur Sicherung gegen künftige Beleidigungen; den letztern Zweck hat sie auch für die Gesellschaft, indem sie nicht allein den Verbrecher, sondern auch andere vom Verbrechen abschreckt [3]). Zwar soll nun die alte Freiheit eines jeden zu strafen bleiben, aber es wird doch auch für diesen Theil des Rechts als besser angesehn, daß der Richter das Straf-

1) Dies wird etwas unbestimmt ausgedrückt ib. II, 17, 1.
2) Ib. II, 20, 15.
3) Ib. II, 20, 5 sqq.

amt übernehme. Keine Strafe soll über die Schuld hinausgehn; doch wird dadurch die Todesstrafe auch für geringere Verbrechen nicht ausgeschlossen; denn bei der Abwägung der Strafe ist nicht allein die Größe der Schuld, sondern auch der öffentliche Nutzen zu berücksichtigen [1]).

Der Krieg hat die nächste Verwandtschaft mit der Strafe; denn Krieg ohne Ursache ist thierisch und gerechte Ursachen zum Kriege lassen sich nur in einem zugefügten Unrecht entdecken [2]). Wenn alsdann keine Genugthuung gegeben wird und das Gericht fehlt, welches die Strafe verhängen könnte, so beginnt der Krieg, welcher der Natur nach als gerecht zu achten ist und mit jedem Rechtsstreit über zugefügtes Unrecht verglichen werden kann [3]). Daher kommt auch nach Naturrecht dem Privatmann nicht weniger als dem Staate das Recht zu Krieg zu führen. Der Krieg kann mit der Todesstrafe verglichen werden, welche der Einzelne wie der Staat verhängen darf, sobald ein gefärliches, dem Tode gleich zu achtendes Unrecht zugefügt worden ist [4]).

Aber die Geselligkeit soll auch unter verschiedenen Völkern und Staaten nicht verletzt werden. Gastfreundschaft und Handel unter ihnen gehören zum Naturrecht; es besteht unter ihnen eine natürliche Verwandtschaft, welche

1) Ib. II, 20, 8, 5; 9, 5; 28.

2) Ib. II, 1, 1, 4; 22, 2. Das Handwerk der Miethssoldaten ist verwerflich. Ib. II, 25, 9.

3) Ib. II, 1, 2, 1. Ac plane quot actionum forensium sunt fontes, totidem sunt belli, nam ubi judicia deficiunt, incipit bellum.

4) Ib. I, 2, 2 sqq.; 3, 1.

viele Bündnisse nur in Erinnerung bringen [1]. Obwohl die Christen ein engeres Bündniß unter einander haben, hebt doch die Verschiedenheit der Religionen das allgemeine Bündniß aller Völker nicht auf [2]. Hierauf beruht das Völkerrecht, welches in Übereinstimmung der meisten oder aller Völker sich gebildet hat und vom natürlichen Rechte zu unterscheiden ist [3]. Der Krieg unter verschiedenen Völkern ist daher auch nur erlaubt zur Wiederherstellung der Geselligkeit; er soll zum Frieden führen und mit Menschlichkeit geführt werden, damit man um so leichter sich versöhnen könne. Da der gerechte Krieg nur zur Abwehr des Unrechts geführt wird, so giebt Grotius zwar zu, daß in subjectiver Meinung ein Krieg gerecht sein könne von beiden Seiten, aber in Wahrheit hat die eine Partei immer Unrecht [4]. Auch moralische Verpflichtungen, obgleich sie der Geselligkeit anzugehören scheinen, sollen nicht durch Krieg erzwungen werden [5]. Mit seiner Lehre, daß alles, was aus einem ungerechten Kriege hervorgehe, kein wahres natürliches Recht begründe [6], dürfte es in Widerspruch stehn, daß er den Krieg misbilligt, welcher der Freiheit wegen unternommen werde [7]. Aus ähnlichen Gründen hält er auch den Krieg der Unterthanen gegen die oberste Gewalt im Staate für ungerecht, obgleich er viele Fälle anführen muß, in welchen

1) Ib. II, 15, 5.
2) Ib. II, 15, 8; 12; 20, 43 sq.
3) Ib. prol. 17.
4) Ib. II, 23, 13.
5) Ib. II, 22, 16.
6) Ib. III, 10, 3.
7) Ib. II, 22, 11.

diese Regel scheinbar verletzt werden dürfe [1]). In der bürgerlichen Gesellschaft hat die Obrigkeit eine Obmacht über die Unterthanen gewonnen; sie darf den Widerstand gegen ihre Anordnung verbieten und wird dies nicht unterlassen haben [2]). Daß dies dem Naturrechte gemäß sei, dürfen wir nicht zweifeln, da von Natur der Mensch nicht allein nach Geselligkeit, sondern nach ruhiger und geordneter Geselligkeit strebt [3]).

Das Urtheil, welches wir über das Werk des Grotius aussprechen müssen, hat die Geschichte längst gefällt. Von den beiden Zwecken, welche er verbinden zu können meinte, hat er nur den einen erreicht. In seiner Schrift wird der andere nur als Nebenzweck aufgeführt und wir zweifeln nicht, daß es im Sinn des menschenfreundlichen Mannes lag, jenen höher zu halten als diesen; ja er würde sich wohl darüber getröstet haben, daß es der wissenschaftliche Zweck war, welcher scheiterte, wenn er die Erfolge seines Werkes für den praktischen Zweck hätte voraussehen können. Grotius hat ein hervorragendes Ansehn in der Begründung des mildern Völkerrechts für Krieg und Frieden gewonnen, welches die ruhigern Zeiten unserer neuern Geschichte haben aufkommen sehen. Auf sein Ansehn hat man sich berufen, wo die Grundsätze desselben geltend gemacht werden sollten. Aber sollen wir sagen, daß die eifersüchtige Wissenschaft keine Re-

---

1) Ib. I, 4, 2; 7, 15. Summum imperium tenentibus resisti jure non posse. Die folgenden §§. führen die scheinbaren Ausnahmen an.

2) Ib. I, 4, 2, 1.

3) Ib. prol. 6; 8.

benbulerin dulde? Gewiß konnte sie einem Manne sich nicht ergeben, welcher ihre Zwecke nur nebenbei betrieb. Seinen zweiten Zweck, die wissenschaftliche Begründung der Rechtswissenschaft, hat er nicht erreicht. Wir sehen ihn nur schwanken zwischen dem unveräußerlichen Naturrechte der Einzelnen sich selbst Recht zu schaffen, zwischen dem Naturrechte der friedlichen Geselligkeit, welches alle Menschen zu einer Rechtsgemeinschaft vereinigen soll, und zwischen dem Rechte des Volkes, welches seinen Staat aufrichtet und seine oberste Gewalt bestellt um dem geträumten Naturrechte Schranken zu setzen und Sitte und Ordnung mit Macht zu handhaben. Einem solchen Schwanken zu begegnen dazu reichte eine verständige Überlegung nicht aus, welche nur die gegebnen Zustände und die Denkweise einer gebildeten Zeit beachtet oder darauf sinnt, wie der bisherigen eine bessere Übung untergeschoben werden könne, dagegen die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft zu berühren scheut, weil sie der praktischen Bestrebung fern zu stehn scheinen.

In noch weit größerm Maße ist dies bei Grotius als bei Herbert der Fall. Es ist ein sehr zweideutiges Lob, wenn man ihm nachrühmt, daß er mehr als seine Vorgänger die Grundsätze der Rechtslehre von den Untersuchungen über die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaften ausgeschieden habe. Er hat dadurch den Bedürfnissen einer praktischen Wissenschaft sich anbequemt ohne zu beachten, daß in den Wissenschaften die Theilung der Arbeiten nicht dasselbe Recht hat, wie in der Praxis. Die Folge hiervon ist nicht ausgeblieben. Er möchte uns für Natur verkaufen, was die Vernunft in einer weit vorgeschrittenen Entwicklung zu Stande gebracht hat.

Hierin liegt das Gemeinschaftliche seines Naturrechts mit der Naturreligion Herbert's. Denn wenn dieser auch nicht verschmähte auf die Gründe unserer Erkenntniß in seinen Untersuchungen einzugehn, so beachtete er doch die Verbindung derselben mit den Gründen des Seins nicht und in seiner oberflächlichen Vorstellung von diesen glaubte er in ähnlicher Weise wie Grotius dem ursprünglichen natürlichen Bewußtsein das zuschreiben zu können, was nur aus den Anlagen der Natur die Vernunft durch lange Erfahrung und Übung hat ausbilden können. Beide haben hierdurch der naturalistischen Richtung, welche die neuere Philosophie einzuschlagen begonnen hatte, mächtig in die Hände gearbeitet, indem sie zwei der wichtigsten Zweige der vernünftigen Bildung, die Religion und das Recht, als unmittelbare Ausflüsse des Naturtriebes erscheinen ließen.

Drittes Kapitel.

Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes wurde 1588 zu Malmesbury, einer kleinen Stadt in England, wo sein Vater Geistlicher war, geboren und erzogen. Seine gelehrte Bildung erhielt er zu Oxford, wo er die Logik der Nominalisten kennen lernte, deren Grundsätze einen bedeutenden Einfluß auf seine Denkweise gehabt haben, wenn er auch von den Ergebnissen dieser scholastischen Philosophie wenig befriedigt wurde. In seinem zwanzigsten Jahre trat er in die Familie Cavendish, welche in ihm einen treuen Diener

gewann, ein großes Vertrauen auf ihn setzte, ihn mit Liebe pflegte und durch sein ganzes Leben ihm einen sichern Haltpunkt darbot. Der Vater des Hauses, bald nachher zum Grafen von Devonshire erhoben, übergab ihm seinen Sohn zur Erziehung, welcher nicht viel jünger war als Hobbes selbst und von welchem er wie ein älterer Freund behandelt wurde. Mit seinem Zögling machte er die Reise durch Frankreich, Italien und Deutschland und als derselbe sich verheirathet hatte, blieb er als Geheimschreiber bei ihm. Durch seinen vornehmen Freund kam Hobbes in Bekanntschaft mit Eduard Herbert und mit Franz Bacon, der ihn bei Übersetzung seiner Schriften in das Lateinische benutzt haben soll. Durch seine Reisen jedoch war er in der alten Litteratur zurückgekommen, so daß er einen erneuten Fleiß daran setzen mußte um in ihr wieder fest zu werden. Er scheint sich in dieser Zeit seines Lebens mit ihr und der Beachtung der politischen Verhältnisse seines Vaterlandes fast ausschließlich beschäftigt zu haben. Schon früh ahndete er die Verwirrungen, in welche England durch den Bürgerkrieg gestürzt werden sollte, und unternahm daher die Übersetzung des Thukydides, eines seiner wenigen Lieblingsschriftsteller, in das Englische um seinen Landsleuten ein abschreckendes Beispiel der Demokratie vorzulegen. Benjamin Johnson, einer seiner Freunde, half hierbei seinem wenig gebildeten Stil nach. Der frühzeitige Tod seines Gönners und Freundes des Grafen von Devonshire unterbrach 1628 auf eine kurze Zeit seine Verbindung mit dessen Familie. Die Trauer über den Verlust eines Mannes, der ihn noch vor seinem Tode in den Stand gesetzt hatte

bei seinen mäßigen Bedürfnissen ein unabhängiges Leben zu führen, veranlaßte ihn zu seiner Zerstreuung das Anerbieten anzunehmen als Führer eines vornehmen Engländers Clifton zum zweitenmal nach Paris zu gehn. Hier fing er in seinem 41. Jahre an Mathematik aus dem Euklides zu studiren und fand an dem bündigen Zusammenhange dieser Wissenschaft das größte Vergnügen. Die Methode derselben dehnte er bald über die Untersuchung der Natur aus, indem er nach den mechanischen Gesetzen der Bewegung alles zu begreifen dachte. Von Paris berief ihn die verwittwete Gräfin von Devonshire nach England zurück um die Erziehung ihres Sohnes zu leiten, worauf er sieben Jahre verwandte. Es waren dies die fruchtbarsten Jahre seines Lebens, in welchen er erst sein System sich ausgebildet zu haben scheint und den Grund zu fast allen seinen spätern Arbeiten legte. Auf einer dritten Reise nach dem Festlande mit seinem Zöglinge kam er mit dem Pater Mersenne, einem Mittelpunkte der Pariser Gelehrsamkeit, in vertraute Bekanntschaft und in Italien mit Galilei im Verkehr. Mersenne gründete, wie Hobbes selbst sagt, seinen Ruf in der Philosophie. Wenig oder nichts wurde damals von ihm niedergeschrieben; er überdachte nur die Grundsätze und Folgerungen seiner Denkweise, von welcher er eine Umwälzung der Gedanken erwartete zum Besten der Menschheit und zu seinem eigenen Nachruhm. Nachdem die Erziehung seines Zöglings vollendet war, kehrte er mit ihm nach England zurück und lebte einige Jahre in gelehrter Muße in dessen Hause, neben einigen Spielen des Geistes mit Ausarbeitung seines Systems beschäftigt. Die bürgerli-

lichen Unruhen ließen ihn aber nicht die Theile seines Systems in geordneter Folge vornehmen. Als die Unruhen der Presbyterianer in Schottland drohender wurden, in England das kurze Parliament zusammentrat, schrieb er eine kurze Abhandlung zur Vertheidigung der königlichen Gewalt, die Grundlage des dritten Theils seines Systems. Diese Abhandlung wurde damals nicht gedruckt [1]), aber schriftlich verbreitet und zog dem Verfasser ernstliche Misbilligung zu, so daß er sein Leben für gefährdet hielt, als das lange Parliament berufen wurde. Daher ging er 1640 nach Frankreich. Hier lebte er zu Paris im Verkehr mit Mersenne, der ihn auch in Verbindung mit Gassendi, Descartes und andern Gelehrten Frankreichs brachte. Als der Prinz Carl, nachher König, im Exil in Frankreich lebte, wurde Hobbes sein Lehrer in der Mathematik. Er war fortwärend mit seinem System beschäftigt und ließ in Berücksichtigung der politischen Umstände den dritten Theil desselben, die Schrift über den Staatsbürger, zuerst in Lateinischer Sprache erscheinen. Hierauf folgte der zweite Theil desselben, über den Menschen, zuerst in Englischer Sprache. Aber zu gleicher Zeit entwickelte er auch seine politischen und kirchlichen Grundsätze in einer noch ausführlichern Englischen Schrift, dem Leviathan. Dieses Werk zog ihm die Misgunst aller Parteien zu, besonders der kirchlichen Parteien, weil

---

1) Vielleicht ist diese Abhandlung die kleine Schrift human nature or the fundamental elements of policy, welche zwar erst 1650 gedruckt wurde, aber in der Dedication das Datum 9. Mai 1640 trägt, also kurz nach Auflösung des kurzen Parliaments dedicirt wurde.

er hier noch ausführlicher als in seinem Werke über den Staatsbürger die Abhängigkeit der Kirche vom Staate behauptete, aber auch der Politiker, nicht allein derer, welche die Freiheiten Englands vertheidigten, sondern auch der Königlichgesinnten, weil er die absolute Gewalt des Staats unter einer jeden Regierungsform geltend machte. Er hatte einige Stellen einfließen lassen, welche das Verfahren derer zu rechtfertigen scheinen, welche nach Besiegung der königlichen Macht der revolutionären Regierung in England sich unterworfen hatten. Er selbst hatte in langer Verbannung seine Mittel erschöpft und scheint geneigt gewesen zu sein mit dem langen Parliamente seinen Frieden zu schließen. Hierzu wurde er nun getrieben, als die katholische Geistlichkeit in Frankreich ihn zu befeinden anfing und zu gleicher Zeit der König Karl II. ihm seine Gnade entzog und den Hof verbot. Er kehrte daher nach England zurück, wo er von nun an unter dem Schutze und in der Familie seines ehemaligen Zöglings des Grafen von Devonshire lebte, in freundschaftlichem Umgange mit den berühmtesten Schriftstellern seiner Zeit, einem Harvey, einem Selden, einem Cowley, doch auch in einem beständigen Streit mit Theologen, Juristen, Mathematikern und Physikern, unter welchen besonders Wallis sein heftiger Gegner war. Nachdem Karl II. nach England zurückgekehrt war, hatte er ihn wieder zu Gnaden aufgenommen und mit einem Jahrgelde bedacht, konnte ihn aber doch nicht davor schützen, daß sein Leviathan und sein Buch über den Staatsbürger vom Parliamente verurtheilt wurden und er in Gefar kam wegen Ketzerei öffentlich angegriffen zu werden. Er lebte nun ein rüstiges Greisenalter in der Zurückgezogenheit

bei seinem Gönner ohne merkliche Abnahme seiner geistigen Kräfte, beschäftigt mit wissenschaftlichen Arbeiten zum Theil von sehr großem Umfange. Erst in seinem 80. Jahre gab dieser merkwürdige Greis sein System in vollem Umfange heraus, in einer Lateinischen Ausgabe seiner Schriften, im Auslande, weil in England dem Drucke Hindernisse sich entgegensetzten; in seinem 86. Jahre unternahm er es die Iliade und die Odyssee in Englische Verse zu übersetzen und vollendete in kurzer Zeit das Werk. Fast bis zu seinem Todesjahre 1679 fuhr er so fort in jedem Jahre Werke erscheinen zu lassen. Seine letzte Schrift war ein weitläuftiges Gespräch, welches den Englischen Bürgerkrieg auseinandersetzt und beurtheilt. Gegen den Willen des Königs gab er den Druck desselben zu.

Hobbes hat sehr ungleiche Beurtheilungen erfahren und in der That eine ungleiche Mischung in den Elementen seines Lebens läßt sich nicht verkennen. Wer der Meinung ist, daß Gutes und Böses im Menschen sich nicht vertragen, wird bei den ohne Zweifel verderblichen Grundsätzen, zu welchen er sich bekennt, nur dazu geführt werden können alles Gesunde und Gute, was er mit Eifer behauptet, nur für Heuchelei zu halten. Aber wir haben in ihm die Frucht einer Zeit, welche in geistigen und politischen Kämpfen mit sich uneinig war; leidenschaftlich hat er an ihnen Theil genommen, in Folgerungen, welche den Schein kalter Überlegung und einer eisernen Folgerichtigkeit an sich tragen, aber einer ruhigen Prüfung doch den Kampf ihrer Widersprüche nicht verbergen können. Die Grundsätze, welche er bekennt, laufen auf unbarm-

herzige Selbstsucht hinaus; sein Eigennutz aber lehrt ihn, daß der Mensch ohne Zögern, ohne Vorbehalt an ein Gemeinwesen sich anschließen müsse, mit Verleugnung seiner selbst, sogar seiner Überzeugungen, nur nicht seines ewigen Heils. Es läßt sich nicht erwarten, daß er hierin seinen Grundsätzen getreu geblieben sein sollte, wenn er auch treu seiner Partei gedient hat. Man hat ihm vorgeworfen, daß er im Herzen Gottesleugner gewesen sei, obgleich er ohne Unterlaß und durch keine Veranlassung gedrängt zum Christenthume sich bekennt, wie er dasselbe fassen zu müssen glaubt. Zu seiner Vertheidigung gegen diesen Vorwurf hat man nicht mit Unrecht seine aufrichtige Anhänglichkeit an die Englische Kirche angeführt, welche er bewies, als ihm bei einer gefährlichen Krankheit Pater Mersenne die Tröstungen der katholischen Kirche darbot, er sie von sich wies, aber bald darauf nach Englischen Gebräuchen betete und das Abendmal genoß. Der Gottesleugner soll auch eine abergläubische Furcht vor Gespenstern gehegt und deswegen die Einsamkeit geflohn haben. Die Wahrheit ist, daß er Gespensterfurcht mit äußerster Verachtung strafte und bei seinen Arbeiten die tiefste Einsamkeit suchte. Selbst seine Gegner gestehen zu, daß er ein redlicher Mann gewesen sei und ein Leben ohne Ärgerniß geführt habe. Dabei aber wird man in seiner Bildung Einseitigkeit und in Folge derselben widerstreitende Elemente nicht übersehen können. Die eine Grundlage seiner Bildung lag in der alten Litteratur. Er war aber kein Freund einer alles umfassenden Gelehrsamkeit. Seine Lieblingsschriftsteller hatte er inne; er beschränkte sich eben auf sie. Eine einseitige Vorliebe ließ ihn einige Geschichtschreiber, Dichter

und Mathematiker des Alterthums schätzen, wärend er ihren Zusammenhang mit der ganzen Geschichte und Bildung des Alterthums verachten zu dürfen glaubte. Die Poesie erschien ihm nur als ein Spiel unseres Geistes, in welchem Sinn er sie selbst übte, ohne große Ansprüche zu machen, so wie denn überhaupt Geschmack in der Darlegung seiner Gedanken ihm eine sehr untergeordnete Sache war. Noch weniger galt ihm die Philosophie und die ganze Wissenschaft der Alten mit Ausnahme ihrer Mathematik. So hatte er sich doch größtentheils von dieser Grundlage seiner Bildung losgesagt. Das Bewußtsein davon, daß er eine völlige Umwandlung der Wissenschaft für nöthig halte, spricht sich ohne Rückhalt in seinen Werken aus. Die andere Grundlage seiner Bildung, das Christenthum, erschien ihm doch in einem andern Lichte. Die Religion überhaupt galt ihm als Gottesverehrung, welche im Bewußtsein der Schranken des Geistes und der Natur gegründet ist; sie weist uns daher auf das Übernatürliche hin, zu welchem die natürliche Wissenschaft keinen Zutritt hat. Hobbes gehört zu den Naturforschern, welche in der Weise eines Telesius, eines Bacon, eines Cartesius das Natürliche und das Übernatürliche für die Erkenntniß als zwei ganz geschiedene Gebiete ansehn. Wärend die Wissenschaft nur das erstere kennt, darf sie das andere voraussetzen. Überdies aber beachtet Hobbes auch die praktische Seite der Religion. In den Bürgerkriegen hatte er das Verderbliche der Religionsstreitigkeiten kennen gelernt. Er fand das Übel darin gegründet, daß die Geistlichkeit sich anmaßen wollte auch über Angelegenheiten des weltlichen Gemein-

wesens zu entscheiden. Da ist sein Kampf gegen die Hierarchie der katholischen Kirche gerichtet, die ihm auch als ein Überbleibsel des mittelalterlichen Aberglaubens verhaßt ist. Was von der Hierarchie in der protestantischen Kirche übrig geblieben ist, fällt in dieselbe Verdammung; die Kirche aber, deren Nothwendigkeit und genaue Verbindung mit dem Gemeinwesen ihm doch einleuchtet, will er nun dem Staate zu völligem Gehorsam unterwerfen. Hierdurch wird ihm alles, was in der Religion über den Gedanken des Übernatürlichen und unseres abhängigen Verhältnisses vom Übernatürlichen zur Erreichung unseres Heiles hinausgeht, zu einer Sache äußerlicher Anordnung, zu einer Übereinkunft über gewisse Symbole, in welchen wir unsere Verehrung und unsern Gehorsam gegen Gott, aber auch zugleich gegen den Staat zu erkennen geben. Und so wie er nun allen Sachen der Übereinkunft ein großes Gewicht beilegt, so entzieht er auch den Symbolen der Kirche seine Ehrfurcht nicht, obwohl er alle weitere Überlegung der Wissenschaft davon entfernt halten möchte. Seine Wissenschaft ist deswegen ohne Zusammenhang mit den mächtigsten Interessen des Geistes, mit den lebendigen Trieben der Phantasie und des Gemüths, wie er sie selbst bezeichnet, nur eine Sache der Berechnung. Aber auch in der Durchführung dieser Berechnung, welche von Religion und schöner Kunst sich ganz entfernt halten soll, verfährt er nicht ohne Einseitigkeit und seltsame, nur ihm verdeckte Widersprüche. Er rechnet mit Begriffen oder Worten, welche beide er für dasselbe hält, deren willkürliche Feststellung er von vorn herein annimmt. Aber dennoch glaubt er damit die Sachen zu treffen und

Gesetze aufstellen zu können, welche jeder Willkür entzogen sind. Die Wahrheit des Allgemeinen verwirft er; aber dennoch gilt ihm die Weise der Mathematik vom Allgemeinen auf das Besondere zu schließen für die allein richtige Methode die Wahrheit zu erforschen. Die Sinne sind ihm der Ausgangspunkt für alles Erkennen; aber der Induction entzieht er sich und springt sogleich durch die willkürliche Feststellung der Worte zum Allgemeinen über. Von der Berechnung ausgehend, sollte man glauben, würde er die Arithmetik zur Grundlage seiner Untersuchungen machen, aber in seinem Streite mit Wallis zeigt er sich ganz anders gesinnt. Seinem Gegner durch philologische Genauigkeit und logische Schärfe in den Begriffsbestimmungen eben so überlegen, wie in umfassender Kenntniß der mathematischen Technik gegen ihn zurückstehend, möchte er die Anwendung der Arithmetik auf die Geometrie lieber ganz beseitigen. Man hat diesen Eigensinn, welcher ihm den Tadel aller Mathematiker zuzog, daraus erklären wollen, daß er erst bei sehr vorgerückten Jahren zu seinen mathematischen Arbeiten kam; er hat aber vielmehr darin seinen Ursprung, daß er bei allen seinen Berechnungen der Begriffe doch eine materielle Grundlage alles Seins behauptete und deswegen die körperlichen Verhältnisse der Geometrie ihm das Erste sind und die arithmetischen Berechnungen nur an das Körperliche sich anschließen sollen. In solchen Einseitigkeiten befangen sucht nun Hobbes seine Stärke in einer hartnäckigen Folgerichtigkeit seiner Schlüsse, welche keine äußerste Folgerung scheut und nur da ihre Schwächen verräth, wo von verschiedenen Ausgangspunkten aus ent-

gegengesetzte Ergebnisse hervortreten wollen. Der Strenge seiner Folgerungen ist er sich bewußt und nicht selten spricht sich sein Selbstgefül nicht pralerisch, aber mit aller Härte aus, welche das Bewußtsein eines überlegenen Talents in einer einseitigen Fertigkeit zu begleiten pflegt. Man hat dies als Eitelkeit ihm ausgelegt und wir wollen nicht behaupten, daß er von allen Anwandlungen derselben frei gewesen; aber so weit wurde er von ihr nicht beherrscht, daß er zu allen seinen Arbeiten eine zärtliche Vorliebe getragen hätte; nur die Schärfe seines wissenschaftlichen Verfahrens läßt er sich nicht rauben. Ihr vertrauend tadelt er selbst in ausführlicher Erörterung die Elemente des Euklides, seines Lehrmeisters, welchen er für den einzigen wissenschaftlichen Geist unter den Alten gelten läßt. Auf dieser wissenschaftlichen Genauigkeit in seinem Verfahren beruhen seine Erfolge. Er ist von einem stolzen Bewußtsein derselben erfüllt. Niemand, meint er, würde das Licht, welches der größte Theil seiner Werke in der Welt verbreitet habe, auslöschen können, auch er selbst nicht, sollte er es auch wollen [1].

Es kann hiernach nicht verwundern, daß er die mathematische Methode in hohem Grade verehrt. Sie ist die Methode aller seiner philosophischen Werke [2]. Er lobt sie als die sicherste, welche von unscheinbaren, jeder-

---

1) An answer to bishop Bramhall p. 459.

2) Ich bediene mich der Originalausgabe seiner philosophischen Schriften: Thomae Hobbes opera philosophica, quae latine scripsit omnia. Amstelod. 1668. 4, und der Sammlung seiner Englischen Schriften: The moral and political works of Th. Hobbes. Lond. 1750. fol.

mann verständlichen Grundsätzen aus Schritt vor Schritt vorschreitend die wichtigsten Folgerungen zu ihrem Ergebniß habe [1]). Aber er tadelt, daß sie noch nicht in ihrem weitesten Umfange angewendet worden. In ähnlicher Weise, wie Bacon, hat er den Nutzen für das menschliche Leben im Auge [2]) und da findet er nun, daß die Mathematik mit allen ihren Erfindungen und die Physik mit allen ihren unsichern Hypothesen [3]) doch viel weniger zu bedeuten haben als die Moral und die Politik, welche, sollten sie auch nur vor Schaden uns behüten [4]), doch die wichtigsten Güter des Lebens im Auge hätten. Gegen diese dürften Mathematik und Physik nur wie ein Spiel gelten [5]). Seine Absicht ist daher darauf gerichtet der Politik eine eben so feste Grundlage und Methode zu geben, wie die Mathematik sie lange schon besitzt [6]). Er betrachtet aber die Ethik und die Politik als Theile der Physik, welche auch durch die Hülfe der Mathematik

---

1) Hum. nat. 13, 3 p. 30; examinatio et emendatio mathematicae hodiernae p. 18.

2) Leviath. 46 p. 396; de corpore 1, 6. Ad commoda nostra, — — ad vitae humanae usus. Die Lust am Wissen soll nicht so hoch angeschlagen werden. De homine 10, 4 p. 61; 11, 9.

3) Probl. phys. dedic.; exam. et em. math. hod. p. 31; de corp. dedic.

4) De corp. 1, 7.

5) Quadratura circuli dedic. Scio philosophiam seriam unicam esse, quae versatur circa pacem et fortunas civium, principalem, caeteras nihil esse praeter ludum.

6) A dialogue between a philosopher and a student of the common laws p. 589; exam. et em. math. hod. p. 18; de corp. 1, 7.

in eine bessere Form gebracht werden soll [1]), und kann sich daher der Aufgabe nicht entziehn den ganzen Körper der Philosophie in Untersuchung zu nehmen. Nur die Politik ist sein Hauptzweck; die übrigen Theile der Philosophie sind nur in kurzen Entwürfen von ihm behandelt worden, in welchen er sich erlaubt das von Andern schon Ausgeführte vorauszusetzen.

Die Philosophie soll ihm nun ein strenges Ganzes bilden, welches in einer Verkettung von Schlüssen durchzuführen sein würde. Erst hierdurch werde sie eine Wissenschaft, eine allgemeine Wissenschaft, welche alles Erkennbare umfassen und durch Vernunft und Schluß begreifen soll [2]). Dieser Wissenschaft stellt er die Erfahrung entgegen, welche nur Kenntniß der Thatsachen gewähre, nur eine geschichtliche Kenntniß biete, aber nichts Zusammenhängendes, keine allgemeine Wissenschaft gewähre. Die Erfahrung bringe uns nur eine Wiedererinnerung an die Folge der Erscheinungen, gebe aber kei-

---

1) Exam. et em. math. hod. p. 22. Vergl. jedoch Leviath. 9 p. 131; de corp. 6, 6; 17. Hobbes ist der Eintheilung der Philosophie nicht ganz sicher.

2) Exam. et em. math. hod. p. 20. Una est omnium rerum scientia universalis, quae appellatur philosophia, quam sic definio:, philosophia est accidentium, quae apparent ex cognitis eorum generationibus et rursus ex cognitis accidentibus generationum, quae esse possunt, per rectam rationem cognitio acquisita. Hierbei denkt Hobbes an den Gegensatz zwischen analytischer und synthetischer Methode, welcher seit den logischen Untersuchungen der neuern Peripatetiker viel besprochen wurde, ohne daß man etwas Genaues über ihn ermittelt hätte. Auch Hobbes hat über ihn manches, aber nur Ungenügendes. De corp. 6, 4 sqq.; 20, 6; cf. ib. 25, 1.

nen allgemeinen Schluß ab; die Wissenschaft dagegen soll nicht bei den Thatsachen stehn bleiben, sondern ihre Ursachen erforschen und durch allgemeine Schlüsse untrügliche Wahrheiten erkennen lehren [1]. In diesem Sinn läßt er sich nicht selten sehr verächtlich über die Erfahrung aus und betrachtet die Naturgeschichte, wie hoch sie auch Bacon gehalten hatte, nur als etwas Kindisches [2]. Man wird nicht verkennen, daß Hobbes in der Bezeichnung dieses Gegensatzes das Ideal der Philosophie, wie er es sich denkt, beschreiben will; in der Ausführung seiner Politik sieht er sich selbst genöthigt von der Strenge seiner Methode nachzulassen. Im strengen Wege der Wissenschaft, meint er, würde man nur durch Geometrie und Physik zur Erkenntniß der Gemüthsbewegungen gelangen, welche dem sittlichen Leben der Menschen und ihrem Staate zum Grunde liegen; aber es gebe auch einen kürzern Weg, welchen man hierzu einschlagen könne, indem ein jeder nur auf seine eigene Erfahrung von sich selbst zurückgehend die Gründe finden könnte, welche zur Bildung eines Gemeinwesens uns antreiben [3]. Sollte er vielleicht bemerkt haben, daß von den geometrischen und physischen Lehren über die Bewegung doch kein völlig geebneter

---

1) Exam. et em. math. hod. p. 16; de corp. 1, 2; 6, 1; 25, 8; hum. nat. 4, 6; 10. Experience concludeth nothing universally.

2) Exam. et em. math. hod. p. 141.

3) Ib. 6, 7. Sed etiam illi, qui priorem partem philosophiae, nimirum geometriam et physicam non didicere, ad principia tamen philosophiae civilis methodo analytica pervenire possunt. — — Id quod per unius cujusque proprium animum examinantis experientiam cognosci potest.

Fortschritt zu den Bewegungen der Seele sich ergeben will? Auf jeden Fall werden wir hierin eine Anbequemung an die gemeinverständliche Denkweise erblicken müssen, welche nicht erwarten läßt, daß er einen ununterbrochenen wissenschaftlichen Gang von denselben Grundsätzen aus durch seine ganze Lehre durchführen werde. Die Erfahrung, welche er vorher ziemlich schnöde von der Wissenschaft ausgeschlossen hatte, läßt er nun doch auf eine bedenkliche Weise in die Entwicklung der Wissenschaft eingreifen.

Noch bedenklicher ist das, was er über die Rolle der Vernunft in der Wissenschaft äußert. Unter Vernunft versteht er nur das Vermögen zu schließen [1]). Wenn wir nach richtigen Grundsätzen richtig folgern, so legen wir uns richtige Vernunft bei; wenn wir dagegen zu widersprechenden Folgerungen kommen, so halten wir dies für vernunftwidrig. Da alles Schließen auf dem Satze des Widerspruchs beruht, gilt dieser auch für den Grund aller Philosophie [2]). Die richtigen Grundsätze für das Schließen leitet aber Hobbes ohne Ausnahme aus Begriffserklärungen ab. Alle Axiome will er aus der Mathematik und der Philosophie entfernt wissen, indem er behauptet, daß sie aus Begriffserklärungen bewiesen werden könnten [3]). Alle Begriffserklärungen sind aber nur

1) Hum. nat. 5, 12; de cive 2, 1 not.; de corp. 1, 3.

2) De corp. 2, 8. Hujus axiomatis certitudo — — principium est et fundamentum omnis ratiocinationis, i. e. omnis philosophiae. Hum. nat. 5, 12.

3) De corp. 3, 9; Leviath. 4 p. 109; exam. et em. math. hod. p. 27.

Namenerklärungen und die Namen haben wir den Dingen willkürlich beigelegt[1]. Es kann ihm wohl nicht unbekannt geblieben sein, daß er mit der Lehre Wilhelms von Occam, dessen Logik zu seiner Zeit zu Oxford gelehrt und wieder aufgelegt wurde, übereinstimmte, wenn er behauptete, daß alle Wissenschaft nur auf richtigem Gebrauche der Namen beruhe. Die Namengeber und die, welche ihnen beistimmten, haben willkürlich die ersten Wahrheiten fest gesetzt. Alle Wahrheit beruht auf Übereinkunft, so wie in der Rede, so in den Gedanken; Ausdruck der Gedanken in der Sprache und Gedanken hängen zusammen. Den Sätzen legen wir Wahrheit bei, wenn sie zwei Zeichen derselben Sache mit einander verbinden, oder zwei Zeichen verschiedener Sachen von einander auszusagen uns verbieten. Die Wahrheit besteht nur in der Aussage, nicht in der Sache[2]. Daher läuft das wis-

---

1) De corp. 3, 9. Sunt primae autem (sc. propositiones) nihil aliud praeter definitiones vel definitionis partes et hae solae principia demonstrationis sunt, nimirum veritates arbitrio loquentium audientiumque factae et propterea indemonstrabiles. Exam. et em. math. hod. p. 27 sq., wo erwähnt wird, daß die höchsten Gattungen nur durch Beispiele erklärt werden könnten. Zuweilen scheint es, als wollte er eine Benennung der Dinge nach ihrer Natur annehmen (ib. p. 48); aber aus mehreren Gründen entscheidet er sich doch dafür, daß sie nur auf Willkür beruhe. De corp. 2, 4; hum. nat. 10, 2.

2) De corp. 3, 2; 7. Veritas enim in dicto, non in re consistit. Ib. 8. Veritates omnium primas ortas esse ab arbitio eorum, qui nomina rebus primi imposuerunt vel ab aliis posita acceperunt. Leviath. 4 p. 109. True and false are attributes of speech, not of things. Jeder Streit läuft daher nur auf Wortstreit hinaus. Exam. et em. math. hod. p. 13.

senschaftliche Denken auf ein Addiren oder Subtrahiren von Worten und Begriffen hinaus und besteht in einem Rechnen mit Worten, welche zur Bezeichnung der Sachen dienen. Nur in einer weitern Ausdehnung geschieht dies im Schlusse als im Satze und alle Vernunft ist nichts weiter als ein solches Rechnen 1). Hierin unterscheiden sich die Menschen von den unvernünftigen Thieren; sie haben Sprache und darin besteht ihre Vernunft. Wir mögen den übrigen Thieren auch wohl Verstand und Denken zuschreiben; aber sie können dasselbe nicht in willkürlichen Zeichen ausdrücken und daher kommt ihnen keine Wissenschaft und keine Vernunft zu 2). Diese Ansicht legt der Sprache das größte Gewicht bei; alle vernünftigen Einrichtungen des Lebens beruhen auf ihr 3). Wir sehen, daß sie die Wissenschaft nur zu einer Sache der Sprache und der Übereinkunft macht.

Wenn wir bei einem wissenschaftlichen Manne Sätze sich entwickeln sehen, welche die Wissenschaft so tief herabsetzen, so werden wir wohl annehmen müssen, daß sie nicht ohne einen geheimen Vorbehalt ausgesprochen werden. Hobbes kann nach seiner Lehre von der Vernunft nicht zugeben, daß sie etwas Angebornes sei; wie beschränkt man auch den Begriff des Angebornen nehmen

---

1) De corp. 1, 2. Recidit itaque ratiocinatio ad duas operationes animi, additionem et subtractionem. Ib. 4, 6; Leviath. 5 p. 112. Reason — — is nothing but reckoning.

2) Leviath. 2 p. 103; 4 p. 111. Es wird dabei Verstand im engern und im weitern Sinn unterschieden und im erstern Sinn den unvernünftigen Thieren abgesprochen. De hom. 10, 1 p. 59; de corp. 3, 8.

3) De hom. 10, 3 p. 59 sq.

möchte. Man kann wohl gewahr werden, daß ihn in seine Lehre von Vernunft und Wissenschaft besonders seine Abneigung gegen das Angeborne hineintreibt. Wenn uns angeborne Begriffe beiwohnen sollten, meint er, so würden sie uns immer gegenwärtig sein, was von keinem unserer Begriffe gesagt werden könnte [1]. Die Sprache ist eben nur etwas Erworbenes und daher kann auch die Vernunft, welche auf ihr beruht, nur etwas Erworbenes sein [2]. Dennoch redet Hobbes nicht selten von der Vernunft als von etwas uns Angebornem. Selbst die Philosophie betrachtet er als eine natürliche, dem Menschen angeborne Vernunft, welche nur durch Kunst weiter ausgebildet werden sollte [3]. Sollte dies auch nur heißen, daß die Menschen, von Natur von den unvernünftigen Thieren unterschieden, die Fähigkeit der Sprache in ihrem angebornen Wesen trügen, so würde es doch voraussetzen, daß eine höhere natürliche Anlage zur Erkenntniß der Wahrheit ihnen beiwohnte, deren Ausbildung nicht allein von Willkür abhängig sein würde. Auf eine natürliche und gesetzmäßige Entwicklung einer solchen höhern Anlage deuten viele Sätze unseres Philosophen hin. In diesem Sinn wird die Vernunft als ein von Natur uns eingepflanztes Gesetz, welches in unserm Innern uns eingegraben ist, als ein göttliches Gesetz oder ein uns eingebornes göttliches Wort verehrt und ihr sogar die Er-

---

1) Objectiones in Cartesii meditationes p. 88 (Cart. opp. Francof. 1692).

2) De corp. 6, 2.

3) Ib. 1, 1. Philosophia, i. e. ratio naturalis, in omni homine innata est.

kenntniß des Zukünftigen zugeschrieben [1]). Nicht weniger entfernt es sich von der Ansicht, daß wir nur durch die Sprache Vernunft haben, wenn Hobbes behauptet, daß es für alle Menschen nur eine Vernunft gebe [2]), obgleich er in seinen Beweisen dafür, daß die Sprache auf Willkür beruhe, nicht umhin kann die Verschiedenheit der Sprachen zu berücksichtigen. Ja in dieser Richtung seiner Gedanken gesteht er sogar zu, daß zwar der einzelne Mensch ohne Übereinkunft der Sprache keinen Beweis durch Worte würde führen können, daß er aber doch fähig sein würde die Wahrheit einzusehn und zu philosophiren [3]). Es wird sich hieran nicht verkennen lassen, daß in der Entwicklung seiner Gedanken zwei verschiedene und in Widerspruch stehende Begriffe von der Vernunft sich eingeschlichen haben. Wer dies übersehen sollte, würde dadurch im Verständnisse seiner Lehre fast unaufhörlich sich gestört sehen.

Das auffallendste Zeichen der widersprechenden Richtungen seiner Denkweise findet sich in seinen Äußerungen über die Wissenschaft im Allgemeinen. Wir haben ge-

---

1) De cive dedic. Incipit in ipsis dubitandi tenebris filum quoddam rationis, cujus ductu evaditur in lucem clarissimam; ibi principium docendi est. Ib. praef., wo die dictamina rationis als leges naturales angesehn werden, wie dies öfters von Hobbes geschieht. Ib. 3, 31. Praesentia sensibus, futura ratione percipiuntur. Ib. 4, 1; 14, 4. Naturalis (sc. lex) ea est, quam deus omnibus hominibus patefecit per verbum suum aeternum ipsis innatum, nimirum rationem naturalem. Leviath. 31 p. 255. God declareth his laws — — by the dictates of natural reason.

2) A dialogue p. 590.

3) De corp. 6, 11.

sehn, wie gering er die Erfahrung achtet; die Erinnerung, welche die Erfahrung begleitet, wird ihm nicht höher gelten können. Wenn er nun aber die Wissenschaft der Vernunft auf die Beilegung der Namen zurückführt, so wird es ihm wohl schwerlich entgehn können, daß er sie zu einer Sache des Gedächtnisses, der Erinnerung an die einmal festgestellten Namen oder zu einer Sache der Erfahrung macht. Es fehlen nicht die bestimmtesten Erklärungen darüber, daß er dieser Folgerung sich nicht entziehen kann. Von der ersten Philosophie sagt er, daß sie Klugheit im richtigen Definiren sei, welche durch die Erfahrung des Sprachgebrauchs gewonnen werde [1]). Er zögert alsdann auch nicht zu bekennen, daß alle Wissenschaft Erinnerung sei [2]). Wenn er auch geschichtliche Kenntniß und wissenschaftliche Evidenz unterscheidet, so laufen ihm doch beide auf Erfahrung hinaus. Es erscheint ihm nun als der stärkste Beweis für die Wahrheit eines Satzes, wenn in ihm alle Menschen übereinstimmen, obgleich er auf das Zeugniß der Menge nur wenig Gewicht legen kann, weil er findet, daß nur wenige eines genauen Sprachgebrauchs sich befleißigen [4]). Noch von einer andern Seite her giebt sich dieser Widerspruch in den Grundlagen seiner Denkweise zu erkennen. Seine Ansicht von der Wissenschaft hat die größte Ähnlichkeit mit

1) Exam. et em. math. hod. p. 20. Et haec quidem sive peritia sive prudentia recte definiendi, quae acquiritur experientia circa verborum usum, vocatur philosophia prima.

2) De cive 18, 4. Neque temere olim a Platone dictum est scientiam esse memoriam.

3) Hum. nat. 6, 1; Leviath. 9 p. 130.

4) Hum. nat. 13, 3.

der Richtung, welche die nominalistischen Philologen verfolgten; mit ihnen theilt er aber auch die Richtung der neuern Wissenschaft auf die Erkenntniß des Realen. In ihr erklärt er sich dafür, daß es bei Untersuchung der Wahrheit auf die allgemeinen Kategorien wenig ankomme; wir sollen vielmehr die Sachen in das Auge fassen [1]. Aber er kann sich doch nicht verhehlen, daß nach seiner Erklärung von der Vernunft und der Wissenschaft aus der Beilegung der Namen keine Erkenntniß der Sachen sich ergebe. Da kommen nun sehr skeptische Erklärungen über das, was wir unser Erkennen nennen, zu Tage. Wir steigen nicht in die Sachen hinein; in allem unserm Denken bleiben wir nur bei uns; sollten wir auch die Größen und Bewegungen der Himmelslichter und der Erde berechnen, wir bleiben dabei immer nur ruhig in unserer Studirstube, wohl gar in der Finsterniß und rechnen nur die Erscheinungen und Vorstellungen in uns selbst zusammen [2]. Von der Substanz der Dinge haben wir keinen Begriff, die erste Materie, an welcher alles haften soll, ist uns unbekannt, und wenn wir auch das Dasein der Substanz erschließen können, so haben wir doch keine Vorstellung von ihr [3]. Hierbei wird nun zugegeben, daß

---

1) De corp. 2, 16.

2) De corp. 7, 1. Immo vero, si ad ea, quae ratiocinando facimus, animum diligenter advertimus, ne stantibus quidem rebus aliud computamus, quam phantasmata nostra; non enim, si coeli aut terrae magnitudines motusque computamus, in coelum ascendimus, ut ipsum in partes dividamus aut motus ejus mensuremus, sed quieti in museo vel in tenebris id facimus.

3) Obj. in Cart. med. p. 87. Notavi saepius ante neque dei neque animae dari ullam ideam, addo jam neque substantiae;

unsere Wissenschaft doch nicht bloß eine Kenntniß von Namen und Worten ist, sondern auch Vorstellungen, wenn auch nicht von Substanzen, uns gewährt und nur gleichsam um unserm ungestümen Verlangen nach der Erkenntniß der Sachen nachzugeben, meint Hobbes, wir könnten auch wohl alles, was mit einem Namen benannt werde, eine Sache nennen [1]).

Um nun solche auffallende Widersprüche in der Lehre über Vernunft und Wissenschaft sich begreiflich zu machen, muß man in seine Gedanken über die Entstehung unserer Erkenntnisse eingehn. Troß seiner entschiedenen Abneigung gegen die Methode Bacon's stimmt er über den Ursprung unserer Erkenntniß mit ihm überein. Ohne alles Bedenken bekennt er sich zum Sensualismus. Wir bemerkten schon seine Abneigung gegen die Lehre von den angebornen Begriffen; alle Gedanken kommen uns vielmehr von den Sinnen. Wir können ursprüngliche und abgeleitete Erkenntnisse unterscheiden; die erstern sind sinnliche Empfindungen, die andern sind Nachwirkungen, Copien der Empfindungen in unserer Seele [2]). Hierzu gehört alles, was wir im Gedächtniß haben. Eingedenk sein heißt nichts anderes als empfinden, daß man em-

---

substantia enim ut quae est materia subjecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur aut ideam ullam nobis exhibet.

1) De corp. 2, 6.

2) Leviath. 1 p. 99. The original of them all (the thougts of man) is that which we call sense, for there is no conception in a man's mind which has not at first totally or by parts been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original. Ib. 9 p. 130; hum. nat. 6, 1.

pfunden habe [1]). Sogar die Erkenntniß aus Offenbarung erklärt daher Hobbes, wie Campanella, nur aus einem Sinn für das Übernatürliche [2]). Empfindung nennen wir den Sinneneindruck, wenn uns das Object desselben gegenwärtig ist; wenn das Object entfernt wird, die von ihm erregte Vorstellung desselben aber bleibt, so nennen wir das Einbildung, Imagination. Daß die einmal erregte Vorstellung in uns bleibe, geht aus der natürlichen Fortpflanzung der Bewegung in dem bewegten Gegenstande hervor, so wie auch das in Bewegung gesetzte Wasser nicht plötzlich still steht, sondern sich fortbewegt. Nur eine dunklere Empfindung ist die Bewegung unserer Einbildungskraft, weil andere gegenwärtige sinnliche Eindrücke sie abschwächen. Wird alsdann die Bewegung unserer Einbildungskraft wieder durch eine spätere Ursache verstärkt, so entsteht die Wiedererinnerung, die Thätigkeit des Gedächtnisses, welche wie ein sechster Sinn angesehn werden kann [3]). Hobbes weicht in diesen Beschreibungen der Thätigkeiten, welche in unserer sinnlichen Seele vorgehn, von den Lehren der peripatetischen Schule nicht wesentlich ab, setzt sich aber den Lehren entgegen, welche sehr verbreitet in seiner Zeit allen Dingen Empfindung beilegen wollten. Daß alle Dinge für äußere Eindrücke empfänglich sind und gegen sie ihre Rückwirkung haben, kann er nicht leugnen, aber er behauptet, daß zum Empfinden noch mehr gehört als das Empfangen sinnlicher Eindrücke. Wir müssen uns derselben auch bewußt werden, die Empfin-

1) De corp. 25. Sentire se sensisse meminisse est.
2) De corp. 1, 8; de cive 15, 3; Leviath. 31 p. 255.
3) Hum. nat. 3, 1; 6; Leviath. 2; de corp. 25, 7.

dungen empfinden und sie alsdann beurtheilen. Das erstere geschieht durch das Gedächtniß, indem wir von unserer frühern Empfindung nur wissen durch eine folgende Empfindung, welche der frühern Empfindung sich noch bewußt ist [1]). Durch diese Annahme denkt Hobbes die reflexive Thätigkeit im Erkennen zu ersetzen. Sie setzt voraus, daß die Sinneneindrücke nicht sogleich wieder ausgelöscht werden, wenn sie zur Empfindung kommen sollen. Wenn es keine bleibende Eindrücke gäbe, so würde keine Thätigkeit des Gedächtnisses sein, durch welche wir unsere Empfindungen empfänden und uns derselben bewußt würden. Das Beurtheilen unserer Empfindungen entspringt aber erst durch den Wechsel der Eindrücke, ohne welchen wir sie nicht unterscheiden und mit einander vergleichen, also kein Urtheil über sie fällen könnten. Daher sind Festhalten und Absondern der Eindrücke für das Empfinden nöthig. Und da wir nicht behaupten können, daß diese beiden Punkte bei allen Dingen vorkommen, welche äußere Eindrücke empfangen, so dürfen wir auch nicht annehmen, daß alle Dinge empfinden [2]). Hieraus ergiebt sich nun auch, daß eine Folge der Vorstellungen, welche sich von einander unterscheiden und mit einander verbinden lassen, bei allen empfindenden Wesen vorkommen muß. Hierauf beruht das Zusammenrechnen und Abziehen der Vorstellungen, welches wir denken und discuriren

1) De corp. 25, 1. Sed quo, inquies, sensu contemplabimur sensionem? Eodem ipso. Scilicet aliorum sensibilium, etsi praetereuntium ad aliquod tamen tempus manens (manentium?) memoria.

2) De corp. 25, 5 sq.; de hom. 2 p. 13.

nennen. Wenn man dies Verstand nennt, so wird man auch den Thieren, welche Empfindung haben, wie wir, den Verstand nicht absprechen dürfen. Es findet dabei statt ein Hervorrufen einer Vorstellung durch eine andere, welche als eine Erinnerung oder als ein Zeichen jener angesehn werden kann [1]). Die Folge der Vorstellungen kann jedoch in einer ordentlichen oder in einer unregelmäßigen Weise vor sich gehen; das erstere geschieht, wenn die ursprüngliche Folge der Empfindungen vorwärts oder rückwärts beobachtet wird, so daß wir das Frühere auf das Spätere, das Spätere auf das Frühere, dabei auch eingerechnet, was gleichzeitig geschah, ohne Sprünge in gleichmäßiger Weise folgen lassen. Dies ist, was wir Erfahrung nennen [2]). Sie wohnt auch den unvernünftigen Thieren und zuweilen in höherem Grade als den Menschen bei. Aber mit Sicherheit läßt sich aus ihr nichts erschließen, denn alle die Zeichen, welche wir durch die Erfahrung von der Folge früherer Empfindungen empfangen und bewahren, gewähren nur eine Vermuthung darüber, daß auch künftig eine ähnliche Folge sich ergeben werde. Es läßt sich erwarten, daß Ähnliches wiederkehren werde; aber wenn wir auch immer Tag und Nacht einander haben folgen sehen, so dürfen wir daraus doch nicht schließen, daß es immer so gewesen oder daß es immer so sein werde. Erfahrung giebt Klugheit, aber nicht Weisheit, nicht Wissenschaft. Nim-

---

1) Hum. nat. 4; Leviath. 2, 3. Mental discourse.

2) Hum. nat. 4, 6. Experience — is nothing else but remembrance of what antecedents have been followed by what consequents.

vielmehr läßt sich aus ihr ein allgemeines Ergebniß ziehn [1]).

Diese sensualistische Erklärung unserer Erkenntniß führt also doch nur zur Wahrscheinlichkeit, welche eine kluge Erwartung des Zukünftigen uns gewähren könnte. Dieser Mann, welcher in seinen Lehren mit der größten Zuversicht auftritt, ruht doch in allen seinen Behauptungen auf einem sehr skeptischen Grunde und ist sich dessen wohl bewußt. Von der natürlichen Wissenschaft, welche aus unsern sinnlichen Fähigkeiten uns zuwächst, ist es gesagt, daß alle Wissenschaft und aller Verstand des Menschen nichts anderes ist als ein Tumult unseres Geistes, der von den äußern, unsern Sinn drückenden Gegenständen uns erregt werde [2]). Wir sehen wohl, warum er der Methode Bacon's nicht vertrauen kann.

Aber hierbei kann er nun doch nicht stehen bleiben uns nur Muthmaßungen und Wahrscheinlichkeiten zu gestatten. Er kennt die Gewißheit der allgemeinen Sätze aus der Mathematik, deren Methode er verehrt. Daher greift er zu neuen Unterscheidungen. Zeichen und Namen sind von verschiedener Art. Die Zeichen sind von natür-

1) Leviath. 3; hum. nat. 4, 7 sqq.; 10. For though a man have always seen the day and night to follow one another hitherto, yet can he not thence conclude they shall do so or that they have so eternally. Experience concludeth nothing universally. If the signs hit twenty times for one missing, a man may lay a wager of twenty to one of the event, but may not conclude it for a truth. Ib. 8, 3.

2) De cive 15, 14 p 118. Quae (sc. scientia et intellectus) in nobis nihil aliud sunt, quam suscitatus a rebus externis organa praementibus animi tumultus.

lichem Ursprunge, von derselben Art, wie die Skeptiker, wie Wilhelm von Occam sie beschrieben hatten, erinnernde Zeichen, wie die Wolke an den Regen, wie der Seufzer an den Schmerz erinnert; sie sind nicht in unserer Gewalt; die Namen dagegen sind willkürlich, in unserer Gewalt und können daher ganz nach unserer Willkür gebraucht werden; sie geben uns Kennzeichen der Dinge ab, d. h. der Vorstellungen, welche wir früher in uns gehabt haben und durch ihre Hülfe bringen wir auch unsere Vorstellungen in unsere Gewalt, indem wir durch sie an dieselben erinnern, so daß wir in jedem Augenblicke im Stande sind die Vorstellung uns hervorzurufen, welche mit dem Namen verknüpft ist. Erst durch diese Erfindung der Namen werden wir befähigt eine nach unserm Willen geordnete Folge der Vorstellungen hervorzubringen [1]. Indem wir so die Folge der Vorstellungen in unsere Gewalt bringen, machen wir sie auch uns erkennbar; denn nur das ist erkennbar für uns, was in unserer Gewalt ist [2]. Die Worte, deren Bedeutung wir nun einmal festgesetzt haben, dienen alsdann unserm Gedächtniß und bringen es hervor, daß wir nun für immer etwas aussagen können, weil wir einmal beschlossen haben, daß der Name diese Bedeutung haben und daß zwei oder mehrere Namen für dieselbe Sache sein sollen. So gilt der Satz ohne Ausnahme für immer, daß der Mensch ein vernünf-

---

1) Notae und signa werden unterschieden; die Namen werden als notae gebraucht, zuerst für uns selbst zur Erinnerung, alsdann aber auch zur Mittheilung für andere. Hum. nat. 5; de corp. 2, 1 sq.; de hom. 10, 1; Leviath. 5 p. 112.

2) De hom. 10, 5.

tiges Thier ist, weil wir festgesetzt haben, daß Mensch und vernünftiges Thier uns dasselbe bedeuten sollen. Auf diesem Wege gewinnen wir ewige Wahrheiten; denn der Name bleibt und behauptet seine Bedeutung, wenn auch die Sache, welche dadurch bezeichnet wird, gar nicht vorhanden sein sollte [1]. Wir gewinnen dadurch auch allgemeine Wahrheiten, welche für alle Fälle gelten, weil die Worte, welche wir einmal für alle in einer bestimmten Bedeutung festgestellt haben, eine unendliche Bedeutung haben [2]. Bei dieser Erklärung, wie wir zu der Aussage allgemeiner und ewiger Wahrheiten gelangen, bleiben die Sachen ganz außer Spiel; denn es handelt sich in ihr nur um Namen, durch welche wir andere Namen zusammenfassen und welche wir alsdann von diesen Namen allgemein aussagen können [3]. Diese nominalistische Denkweise über die allgemeinen Begriffe oder Worte wird von Hobbes ohne weitern Beweis angenommen. Es giebt nicht Allgemeines außer Namen. Hobbes geht hierin noch weiter als Rizolius, indem er auch das Ganze,

---

1) Obj. in Cart. med. p. 91. Etsi nullus angulus existeret in mundo, tamen nomen maneret et sempiterna erit veritas propositionis istius, triangulum est habens tres angulos duobus rectis aequales.

2) De corp. 6, 11. Ohne Worte würden wir für einen jeden besondern Fall besonders untersuchen müssen. Id, quod per vocabulorum usum, quorum unumquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum, necesse non est.

3) Ib. 2, 9. Est ergo nomen hoc universale non rei alicujus existentis in rerum natura neque ideae sive phantasmatis alicujus in animo formati, sed alicujus semper vocis sive nominis nomen. Ib. 2, 10, wo auch die nominalistische Terminologie nomina primae et secundae intentionis angewendet wird.

welches durch den allgemeinen Namen zusammengefaßt werde, nicht weiter in Betracht zieht, sondern nur individuelle Dinge in der Weise der scholastischen Nominalisten als das Wahre in der Welt anerkannt wissen will [1]. Er bedarf nun natürlich auch keines besondern Vermögens unserer Seele für die Erkenntniß des Allgemeinen, sondern der Verstand im engern Sinne, wie er nur den Menschen zukommt, ist ihm nur eine Thätigkeit der Einbildungskraft, welche die Bedeutung der Namen sich merkt und versteht [2]. Auf diese Weise erklärt sich ihm, wie die Menschen zu einer allgemeinen Wissenschaft gelangen können, unter der Voraussetzung, daß sie zu einer Übereinkunft über die Bedeutung der Namen kommen. Freilich der schwierige Punkt, wie eine solche unter ihnen sich bilden möge, wird von ihm übergangen.

Da jedoch bei dieser Erklärung der Wissenschaft nichts für die Erkenntniß der Sachen abfällt, sieht sich Hobbes genöthigt noch zu einer andern Voraussetzung seine Zuflucht zu nehmen. Er geht davon aus die Empfindung als die Grundlage aller Erkenntniß genauer zu untersuchen. Nach seiner Weise beginnt er mit einer Erklärung derselben. Um sie zu verstehn müssen wir jedoch bemerken, daß er hiermit einen neuen Anlauf in der Entwicklung seiner Gedanken nimmt. Die Philosophie verfolgt zwei verschiedene Methoden. Die eine geht von der Entstehung aus und zieht aus ihr die Folgerungen oder Wirkungen; die andere geht von den Wirkungen aus und leitet daraus

1) Hum. nat. 5, 6. Nothing universal but names. Leviath. 4 p. 108.

2) De corp. 2, 9.

die mögliche Entstehung oder die möglichen Ursachen ab. Die erste Methode wird von der ersten Philosophie, von der Mathematik und von der mathematischen Mechanik beobachtet, die andere von der Physik. In jenen Wissenschaften haben wir es mit den Namen und Definitionen, welche wir selbst machen, und mit ihren untrüglichen Folgerungen zu thun; in der Physik dagegen gehen wir von den Phänomenen oder Wirkungen der Natur aus, welche uns durch die Sinne bekannt sind; diese haben wir nicht in unserer Gewalt und die Principien daher, von welchen wir in der Physik ausgehen müssen, werden auch nicht in allgemeiner Weise von uns festgestellt werden können, sondern wir beobachten sie nur als etwas, was im Besondern vorkommt oder was in seiner Einzelheit vom Schöpfer der Welt hervorgebracht worden ist [1]. Daher haben wir auch von der Natur nur geringe Erkenntniß und ihre Erklärung kann nur Mögliches und Wahrscheinliches, aber nicht Nothwendiges aufstellen [2]. Das ursprüngliche Phänomen, von welchem alle natürliche Erkenntniß ausgehn muß, ist nun die Empfindung. Wir erfahren, daß die Vorstellungen in uns sich ändern, je nachdem die Sinnenwerkzeuge zu diesem oder jenem Gegenstande gewendet worden. Daraus erkennen wir, daß die Empfindung eine Veränderung des empfindenden Körpers sei [3]. Wie die Empfindung, so auch das Denken,

1) De corp. 25, 1. Principia igitur, unde pendent, quae sequuntur, non facimus nos nec pronunciamus universaliter ut definitiones, sed a naturae conditore in ipsis rebus posita observamus, nec universaliter prolatis, sed singulis utimur.

2) De hom. 10, 5; de corp. 1, 5.

3) De corp. 25, 1. Ad hanc autem inquisitionem conducit

welches aus ihr hervorgeht. Daher kommt Hobbes beständig darauf zurück, daß Empfindung und Denken nur Veränderungen des Körpers sind. Es beruht hierauf sein Materialismus, d. h. seine Lehre, daß alles körperlich sei, was wir in uns oder außer uns erkennen können. Subject der Philosophie ist der Körper, welcher einer Veränderung unterworfen ist. Jede Wissenschaft hat den Körper zu ihrem Gegenstande [1]). Selbst der Punkt muß ihm daher ein Körper sein und nicht weniger die Linie und die Fläche. Er rechnet es den Mathematikern als Fehler an, daß sie diese Grenzen des Körpers als etwas Unkörperliches angesehn, daß sie sogar die Untheilbarkeit des Punktes behauptet hätten. Der Punkt ist ihm nur ein Ungetheiltes, nicht ein Untheilbares; er bezeichnet nur den Körper, dessen Größe nicht in Betracht kommt, und in ähnlicher Weise spricht er sich auch über Linie und Fläche aus [2]). Es ist nur ein Irrthum der Philosophen, wenn sie das Abstracte für sich, den Gedanken, ohne den denkenden Körper, denken wollen [3]). Jedes Subject ist Körper; den Gedanken können wir nicht von der denkenden Materie trennen [4]). Der Geist ist nichts außer einer Be-

primo loco observare phantasmata nostra non esse semper eadem, sed nova subinde oriri et vetera evanescere, prout sensionis organa modo in unum, modo in aliud objectum convertuntur. Generantur ergo et pereunt, ex quo intelligitur esse ea corporis sentientis mutatio aliqua.

1) De corp. 1, 8; exam. et em. math. hod. p. 19.

2) Exam. et em. math. hod. p. 25; 39. Punctum est corpus, cujus non consideratur ulla quantitas. Ib. p. 40.

3) De corp. 3, 4.

4) Obj. in Cart. med. p. 81.

wegung in gewissen Theilen des organischen Körpers [1]). Wir würden diesen Sätzen vielleicht mehr vertrauen können, wenn sie nicht auf die Empfindung als das ursprüngliche Phänomen zurückgeführt würden. Aber Hobbes selbst belehrt uns, daß die Substanz, als welche er den Körper ansieht, nicht durch den Sinn erkannt, sondern durch die Vernunft erschlossen werde; er behauptet dasselbe von der Materie, welche den Veränderungen unterworfen sei, und von der empfindenden Seele [2]). Man wird sich daher schwerlich der Folgerung entziehen können, daß die Behauptung, die Empfindung und das Denken seien Veränderungen des empfindenden und denkenden Körpers, nur aus der Annahme eines willkürlichen Sprachgebrauchs fließe, da Hobbes gleich neben jenen materialistischen Satz den allgemeinen Grundsatz seiner Erkenntnißtheorie stellt, daß die Vernunft nichts von der Natur der Sachen, sondern nur etwas von ihren Namen erschließen könne [3]).

Daher kreuzt sich denn auch in dieser physischen Lehre in der That in seltsamer Weise der skeptische Sinn des Hobbes mit seinen sehr dogmatischen Behauptungen. Man sollte meinen, er hätte geglaubt den letztern um so freiern Raum geben zu dürfen, je problematischer ihm überhaupt das Gebiet der Physik ist, auf welches seine Erklärung der Empfindung und des Denkens uns ruft. Aber seine Sätze werden doch auch wieder mit einer so zuversichtlichen Überzeugung ausgesprochen, daß man kaum anneh-

1) Ib. p. 83. Mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici.
2) Ib. p. 81; 86; 87.
3) Ib. p. 83.

men kann, daß er des skeptischen Grundes aller seiner Lehren sich durchgängig bewußt geblieben sei. Seinen physischen Erklärungen legt er allgemeine Grundsätze unter, welche klingen, als machten sie auf mehr Anspruch als bloße Namenerklärungen zu sein. An der Spitze derselben steht der Satz, daß nichts seinen Anfang nehme von sich selbst, sondern von der Thätigkeit einer andern, unmittelbaren Ursache außer ihm selbst jedes anfangen müsse zu sein [1]. Dieser Satz wird alsdann auf das Körperliche angewendet. Kein Körper kann sich selbst bewegen oder in Ruhe setzen; der Körper, welcher sich bewegt, wird sich immerfort bewegen, der Körper, welcher ruht, wird immerfort ruhen, wenn nicht ein anderer Körper Ruhe oder Bewegung in ihm hervorbringt, und zwar muß der letztere mit dem erstern unmittelbar im Raume in stetiger Verbindung stehn [2]. Mit diesen Sätzen verbindet sich ein anderer Satz, daß keine Ursache etwas anderes in einem andern Dinge hervorbringen könne, als was ihr beiwohnt, und es wird dabei vorausgesetzt, daß jede wirkende Ursache nur in Bewegung wirkt und also auch nur Bewegung hervorbringen kann [3]. Alles wird daher nur in Bewegung und jede Veränderung der Dinge läuft

1) Of liberty and necessity p. 483. Nothing taketh beginning from itself, but from the action of some other immediate agent without itself.

2) Probl. phys. 1 p. 7; de corp. 8, 19; 9, 7; 30, 2. Einem geschaffenen Körper eine Kraft beizulegen sich selbst zu bewegen würde heißen ihn vom Schöpfer unabhängig machen.

3) Hum. nat. 2, 9. Nothing can make any thing which is not in itself etc.

auf Bewegung der Theile des Körpers hinaus [1]). Die formalen und Endursachen sind daher auch aus der Naturlehre zu entfernen und auf die bewegenden oder wirkenden Ursachen zurückzuführen [2]). Die Anwendung dieser Sätze auf die Erklärung unserer Empfindung ergiebt sich nun ohne Schwierigkeit. Da die sinnliche Empfindung eine Veränderung des empfindenden Körpers ist, so kann sie nur hervorgebracht werden durch die Bewegung, durch den Druck eines andern Körpers auf den empfindenden Körper, dieser pflanzt sich alsdann durch die Sinnesorgane und die Nerven fort bis in das Innerste des lebendigen Wesens, erfährt aber von ihm eine Gegenwirkung, weil jeder bewegte Körper vermöge der Bewegung oder des Strebens nach Bewegung, welche ihm beiwohnen, Widerstand leistet. Wenn dieser eine Zeit lang dauert und stark genug ist um eine bleibende Nachwirkung zurückzulassen, dann ergiebt sich die Vorstellung, welche durch das Streben nach außen ein Bild des äußern Gegenstandes uns entwirft [3]). Die Empfindung ist also eine Bewegung des empfindenden Körpers, nicht sowohl des Sinnenorgans, als des ganzes Thieres, eine Bewegung welche von außen erregt nach außen zurückwirkt, und die Vorstellung des

---

1) Probl. phys. ded.; exam. et em. math. hod. p. 56; de corp. 9, 9.

2) De corp. 10, 7.

3) Ib. 25, 2. Sensionis immediatam causam esse in eo, quod sensionis organum et tangit et premit. — — Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma. Ib. 3. Si reactio satis fortis sit, efficit phantasma.

äußern Gegenstandes ist nichts anderes als die letzte Wirkung dieser Bewegung; sie unterscheidet sich von der Empfindung nur wie das Gewordene vom Werden [1]). Diese Erklärung wird noch durch andere Annahmen ergänzt, welche auf Beobachtungen des physiologischen Processes beim Empfinden sich gründen. Hobbes nimmt an, daß die Bewegungen in der Empfindung von den Sinnenwerkzeugen nach dem Gehirn sich fortpflanzen und von da bis zum Herzen dringen, welches erst die Gegenwirkung nach außen leistet und daher für das Organ des Empfindens so wie überhaupt des Lebens angesehn wird [2]).

Hierbei bleibt sich nun Hobbes sehr gut bewußt, daß alles in unserer sinnlichen Vorstellungsweise nur Bewegungen darstelle, wenn auch nur kleinste Bewegungen, welche für Ruhe genommen werden; von solcher Art ist z. B. das Streben nach Bewegung [3]). Daher will er alles aus Bewegung erklären und die Philosophie ist ihm nichts weiter als Erkenntniß der bewirkten und der bewirkenden Bewegungen in ihrem Zusammenhang [4]). Nur

---

1) Ib. 25, 3. Phantasma enim est sentiendi actus neque differt a sensione aliter, quam fieri differt a factum esse, quae differentia in instantaneis nulla est. Fit autem phantasma in instante.

2) Ib. 25, 4; 12.

3) Ib. 15, 2. Conatum esse motum per spatium et tempus minus, quam quod detur, i. e. determinetur sive expositione vel numero assequatur, i. e. per punctum. Auf conatus und nixus läuft daher ein großer Theil seiner Mechanik hinaus. Dabei wird überall so wie kein untheilbarer Raum, so auch keine untheilbare Zeit angenommen, damit alles auf Quantität zurückgeführt werden könne, wenn auch auf kleinste, d. h. unberechenbare Quantität.

4) Ib. 1, 2; 25, 1.

eine Kette von Bewegungen können wir erkennen. In der Geometrie soll daher auch alles aus der Entstehung der Figuren abgeleitet werden; jede Figur ist etwas, was aus einer Bewegung hervorgegangen [1]). Nicht anders ist es mit den sinnlichen Beschaffenheiten, welche wir wahrnehmen. Sie sind nicht etwa Eigenschaften, welche den Körpern außer uns beigelegt werden dürften, sondern nur Erscheinungen, welche auf Bewegungen unseres Innern beruhn und hervorgebracht worden sind durch andere Bewegungen des Äußern. Daß sie uns Eigenschaften der Körper zu sein scheinen, ist der Betrug des Sinnes, von welchem Hobbes mit Bacon sagt, daß er durch den Sinn verbessert werden müsse [2]). Alle Verschiedenheit der Körper läuft daher auf Verschiedenheit der Bewegungen ihrer innern Theile hinaus [3]) und die sinnliche Empfindung ist ungenau, weil sie zwar das Ganze der Bewegungen in unserm Innern darstellt, aber doch die einzelnen Bewegungen, welche man unterscheiden muß um ihre Ursachen erkennen zu lernen, nicht zur Unterscheidung bringt [4]). In der Reihe dieser Folgerungen ergiebt sich nun, daß alles, was wir vorstellen, nur auf Erscheinungen d. h. Bewegungen hinausläuft. Besonders am Lichte und an der Farbe sucht er nachzuweisen, daß sie in Be-

1) Ib. 6, 4.

2) Hum. nat. 2, 4 sqq.; 10. And from hence also it followeth, that wathsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be not there, but are seeming and apparitions only. The things that really are in the world without us are those motions by which these seemings are caused.

3) De corp. 21, 5.

4) Ib. 6, 2.

wegungen bestehn, welche in unserm Innern von außen erregt werden; für Accidenzen der Dinge werden sie nur fälschlich gehalten; sie sind nur Bilder, die in der Bewegung unserer Einbildungskraft sich erzeugen [1]. Er spricht es alsdann auch ganz im Allgemeinen aus, daß Bewegung die einzige Ursache sei und daß wir sie unmittelbar erkennen [2]), weil sie im Urphänomen, der Empfindung, von uns erkannt wird. Es bleibt hierbei nur zweideutig, ob er meint, daß diese unmittelbare Erkenntniß, welche er uns zuschreibt, eine Erkenntniß der Bewegung überhaupt als der allgemeinen Ursache oder nur der besondern Bewegung ist, wie sie so eben in der Empfindung sich begiebt. Das letztere würde richtig sein, wenn man den Begriff der Bewegung in der allgemeinen Bedeutung nimmt, in welchem Hobbes ihn geltend macht; das erstere dagegen entspricht der allgemeinen Theorie, welche er für die Erklärung der Erscheinungen aufstellt, streitet aber freilich mit seinem Satze, daß wir immer nur Besonderes unmittelbar erfahren und erkennen können. Dabei aber ist Hobbes sich sehr wohl bewußt, daß alle die Bewegungen, welche wir in unserer Empfindung haben, nur in uns gefunden werden, und den Gedanken an das Äußere leitet er nur daraus ab, daß wir durch die Gegenwirkung gegen den äußern Eindruck nach außen uns bewegt fühlen und deswegen die Vorstellung eines Äußern uns bilden, auf welches wir alsdann die Erscheinung übertragen, obgleich sie nur in uns vorhanden ist [3]).

1) De hom. 2 p. 9.
2) De corp. 6, 5.
3) Hum. nat. 2, 9. By this — — is proved — that as in

Um diese völlige Subjectivität aller unserer Vorstellungen uns anschaulich zu machen bedient sich Hobbes noch einer Voraussetzung. Er nimmt an, daß alle Dinge außer uns vernichtet würden und nur der denkende Mensch übrig bliebe. Dieser würde alsdann doch mit seinen Vorstellungen rechnen; denn die Bewegungen seiner Gedanken würden doch bleiben; er würde auch diese Gedanken außer sich herausstellen, weil er wohl wüßte, daß die Bewegungen in ihm nicht von der Kraft seines Geistes abhingen. Er würde sich daher eine äußere Welt vorstellen, wie er wirklich gegenwärtig eine solche sich denkt, obgleich er niemals aus sich herausginge, sondern immer nur mit seinen Vorstellungen beschäftigt bliebe [1]). Die äußere Welt aber würde er im Raum sich vorstellen müssen; denn der Raum ist nichts anderes als die Vorstellung einer Sache, welche existirt, sofern sie existirt [2]). In dieser Erklärung wird nicht berücksichtigt, daß die Vorstellung des Raumes doch nur von der Vorstellung eines außer uns seienden Dinges abgenommen werden sollte,

---

vision, so also in conceptions that arise from other senses, the subject of their inherence is not in the object, but in the sentient.

1) Ib. 1, 7, de corp. 7, 1.

2) De corp. 7, 2. Jam si meminerimus seu phantasma habuerimus alicujus rei, quae exstiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter, quod erat extra animum, habemus id, quod appellamus spatium, imaginarium quidem, quia merum phantasma, sed tamen illud ipsum, quod ab omnibus sic appellatur. — — Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis. Darauf folgt die Erklärung der Zeit (ib. 3), welche phantasma motus ist.

unstreitig, um auch den Gedanken unseres Geistes unter den Gedanken der räumlichen Dinge unterbringen zu können. Hobbes zieht hieraus, daß die allgemeinsten Arten der Phänomene Bewegung und Größe sind, nemlich räumliche Größe, welche die Geometrie untersucht [1]), und es scheint ihm hierdurch seine materialistische Ansicht gerechtfertigt, daß wir alle Erscheinungen als Erscheinungen, welche an Körpern vorkommen, zu denken haben [2]). Doch greift hierbei unstreitig auch ein allgemeiner Grundsatz der alten Metaphysik mit ein, von deren Einflüssen Hobbes nicht völlig sich befreit hat. Er überlegt, daß wir jedes Accidens einer Substanz beilegen müssen; solche die Accidenzen tragende Substanzen sind die Dinge, welche wir als außer unserer Einbildungskraft im Raum ausgedehnt und also als Körper uns denken müssen [3]). Ein jedes Accidens ist daher nur die Weise eines Körpers und ebenso ist auch jede Ursache, d. h. jede Bewegung nur als Accidens eines Körpers zu betrachten [4]). In derselben Richtung behauptet Hobbes, es sei richtiger zu sagen, wir sähen die Sonne, als wir sähen das Licht

1) Exam. et em. math. hod. p. 21.

2) De corp. 1, 4. Effectus autem et phaenomena sunt corporum facultates sive potentiae.

3) De corp. 8, 1. Die Annahme einer Vernichtung der äußern Dinge wird wieder aufgehoben; necesse ergo est, ut creatum illud sive repositum non modo occupet aliquam dicti spatii partem sive cum ea coincidat et coextendatur, sed etiam esse aliquid, quod ab imaginatione nostra non dependet. Hoc ipsum est, quod appellari solet propter extensionem quidem corpus, propter independentiam autem a nostra cogitatione subsistens per se, — — suppositum et subjectum.

4) Ib. 8, 2; 9, 3.

oder die Farbe, und wir empfänden die Körper, als wir empfänden die Accidenzen derselben [1]), obwohl er nicht verkennen kann, daß eigentlich nur die Wirkungen der äußern Dinge, die Bewegungen in unserm Innern, von uns empfunden werden. Erst durch diese Unterschiebung der bewegenden Substanzen unter die Bewegungen, welche wir in uns empfinden, und durch jene Übertragung der Vorstellung des Raumes, welche nur in unserer Einbildung sich findet, auf den Gedanken der äußern Dinge und alsdann auch auf unsern Geist kommt Hobbes zu seinem Materialismus. Es ist um so offenbarer, daß er hierin weit über die Grundsätze seines Sensualismus hinausgeht, je entschiedener er sich dafür ausspricht, daß wir die Identität der Dinge, von welcher doch der Begriff der Substanz abhängig ist, nur in relativer Bedeutung anzunehmen haben [2]), und je deutlicher er auch darüber sich ist, daß der Begriff der Quantität, welchen er nur auf die räumliche Ausdehnung bezieht, eine relative Bedeutung habe [3]).

Wir werden nun wohl nicht daran zweifeln können, daß er die Voraussetzungen der mechanischen Physik sind, welchen Hobbes folgt, indem er über die Grundlagen seines subjectiven Sensualismus sich versteigt. In der unmittelbaren Empfindung der Veränderungen in unserm Innern findet er den ersten Anknüpfungspunkt für unser Denken. Es steht ihm aber als allgemeiner Grundsatz fest, daß jede Veränderung eine Bewegung im Raum sei;

1) Ib. 25, 3.
2) Ib. 11, 7.
3) Ib. 12, 2; 13, 1.

daher kann auch die Veränderung, welche wir in uns empfinden, nur in einer räumlichen Bewegung bestehn. Auch gilt ihm der allgemeine Grundsatz, daß jede Bewegung eine bewegte Substanz voraussetze, welche, gleich der Bewegung, im Raum sein muß, ausgedehnt in ihm, weil alles im Raum ausgedehnt ist, kein Punkt, sondern ein Körper. Hierauf beruht die Form aller unserer Aussagen, welche Hobbes, wie sehr er auch gegen alle allgemeine, objectiv gültige Grundsätze sich sträubt, dennoch als allgemeines Gesetz für alles unser Denken anerkennt. Da setzen wir nun in jedem Satze unter dem einen Namen die concrete Sache und legen ihr unter dem andern Namen ihr Accidens bei; dieses kommt und geht im Wechsel der Bewegungen, während die Substanz, der ausgedehnte Körper, ohne Veränderung bleibt und nicht vergehn kann [1]. Daher wird auch der Grundsatz behauptet, daß die Materie oder der Körper weder vermehrt noch vermindert werden kann [2]. Nur die Accidenzen oder Bewegungen gehen von dem einen auf den andern Körper über, indem der bewegende Körper seine Bewegung auf den bewegten überträgt. Da haben wir denn die Prädicate, welche wir den Subjecten beilegen, als die Ursachen anzusehn, welche die Bewegung hervorbringen [3], und es ergiebt sich in der Welt eine zusammenhängende Kette von Bewegungen, aus welcher alles erklärt werden muß. Im Zusammenhange der Erscheinungen entsteht

1) Ib. 3, 3.

2) Ib. 6, 8; 8, 14. Die erste Materie ist nur der Körper allgemein genommen. Ib. 8, 4.

3) Ib. 3, 3.

keine Thätigkeit, zu welcher nicht die ganze Reihe der Bewegungen oder die ganze Natur mitwirkte 1). Daher ist auch alles in der Welt nothwendig und nur beziehungsweise können wir von etwas Zufälligem sprechen 2), die Ursache aber, von welcher alles abhängt, haben wir in dem Zusammenkommen aller der Accidenzen zu suchen, welche sowohl im thätigen als im leidenden Körper liegen 3). Wir sehen in der Erklärungsweise, welche hier eingeschlagen wird, eine Reihe von allgemeinen Grundsätzen zusammentreten, welche Hobbes unstreitig aus den Gesetzen unseres Verstandes schöpft; daß sie nur willkürlich durch unsern Sprachgebrauch sich festgestellt hätten, würde man wohl schwerlich zugeben können.

Ihnen folgend überläßt er sich nun ganz seiner materialistischen Lehrweise. Der Mensch, an dessen Empfindungen unsere Kenntniß von der Kette der Bewegungen sich anschließt, ist nach Hobbes ein künstlich zusammengesetztes lebendiges Wesen, einer Maschine vergleichbar 4), in welcher das Herz eine Springfeder, die Nerven Bänder, die Gelenke Räder vertreten. In dieser Maschine hat der Geist als eine bewegende Kraft seine Stelle, aber auch nur durch äußere Bewegungen seine bewegende Kraft erhalten 5). Gegen die Annahme von Geistern, welche keine Körper wären, streitet Hobbes sehr eifrig. Geist ist nichts anderes als ein natürlicher Körper von solcher

1) Of liberty and nec. p. 481.
2) De corp. 10, 5.
3) Ib. 6, 10.
4) Leviath. p. 97.
5) Hum. nat. 6, 9.

Feinheit, daß er nicht auf die Sinne wirkt. Daß wir eine Seele annehmen dürften, welche ganz in allen Theilen des belebten Körpers gegenwärtig wäre, ist eine Ungereimtheit. Die Annahme unkörperlicher Geister ist Hobbes geneigt auf die Macht der Einbildungskraft zurückzuführen, welche in der heidnischen Religion sehr groß gewesen wäre, und die christliche Lehre von unkörperlichen guten und bösen Engeln leitet er aus Überbleibseln der heidnischen Finsterniß ab [1]. Selbst Gott haben wir nicht für unkörperlich anzusehn. Von ihm können wir wenig sagen, weil er unendlich und uns unbegreiflich ist; doch haben wir von ihm anzuerkennen, daß er ist und außer uns ist; dies schließt seine Körperlichkeit in sich. Hobbes beruft sich auf Aussagen der Kirchenväter, besonders des Tertullian, um zu zeigen, daß dies nicht gegen den christlichen Glauben ist. Die Körperlichkeit Gottes zu leugnen würde ihm dem Atheismus gleich kommen. Gott ist ein einfacher, reiner und feiner und unendlicher körperlicher Geist [2]. Seine Lehre, welche von der Bewegung in der Zeit und im Raume ausgeht, kann weder Allgegenwart ohne räumliche Ausdehnung noch Ewigkeit ohne unendliche Zeitdauer sich denken [3].

Seine materialistische Ansicht führt ihn zur Untersuchung der Körperwelt. Doch dringt er nicht eben tief in die Physik ein. Er sieht in ihr eine weit sich ausbreitende Sphäre der Forschung, welche auszufüllen er keine

1) Ib. 11, 4 sqq.; Leviath. 45; up. the reput. of Th. Hobbes p. 692.

2) De cive 15, 14; an answer to bishop Bramhall p. 430.

3) Of lib. and nec. p. 482.

Hoffnung hat. Daß wir allmälig durch die Erfahrung in ihr weiter kommen werden, bezweifelt er nicht, aber sein skeptischer Sinn gestattet ihm nicht anzunehmen, daß wir in der Erkenntniß der Natur, über welche wir nur wenig vermögen, zu einem genügenden Ergebnisse gelangen könnten. Es ist schon früher erwähnt worden, daß seiner Meinung nach die Erforschung der Ursachen von den Erscheinungen aus uns immer nur erlaubt eine mögliche Entstehungsart derselben anzunehmen. Nur so viel ist gewiß, daß alle Erscheinung auf Bewegung der Körper zurückgeführt werden muß; alles andere beruht auf mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermuthungen. Die Schwierigkeiten, welche im Begriff der Bewegung liegen, scheinen ihm zwar unbedeutend [1]; aber die Verkettung der Bewegungen führt ihn in das Unendliche und er muß sich eingestehn, daß seine Fassungskraft das Unendliche nicht zu erreichen vermag; daher muß er bekennen, die Ursachen bis auf ihren ersten Ursprung zurückzuführen vermöge nur Gott [2]. Durch unser Bestreben die Dinge zu erklären werden wir zwar auf den Gedanken des Unendlichen geführt; aber in ihm liegt nur ein Bekenntniß unserer Unwissenheit [3]. Hobbes enthält sich zwar nicht anzunehmen, daß die Welt unendlich sei, aber auch hierin sieht er nur ein Zeichen von den Schranken unserer Erkenntniß. Weil die unendliche Kette der Ursachen nur durch stetige Verbindung ihrer Glieder, d. h. der beweg-

1) De corp. V, 11.

2) Ib. 7, 2; 26. 1; de hom. 1, 1.

3) Leviath. 12 p. 144; de cive 15, 14; obj. in Cart. med. p. 84.

ten Körper, zusammengehalten wird, verwirft er das Leere und sucht noch andere physische Beweise gegen dasselbe aufzubringen [1]. Aber seine eigene Ansicht von der physischen Zusammensetzung der Welt weiß er nur auf Hypothesen zu bauen, deren Unsicherheit ihm nicht entgeht [2]. Sie hat mit den Grundsätzen, welche Bacon in die Naturforschung eingeführt hatte, das Bestreben gemein das Kleinste im Raume und in der Zeit zu erforschen. Daher nimmt Hobbes kleinste Körper oder Atome, wenn auch nicht im strengen Sinn, und kleinste Bewegungen an, welche in dem bloßen Streben nach Bewegung gesucht werden. Auf seine Hypothesen genauer einzugehn wird nicht nöthig sein, da sie keinen bedeutenden Einfluß auf die spätern Untersuchungen gehabt haben.

Dagegen richtet sich die Untersuchung seiner Philosophie mit größerer Hoffnung und mit größerem Eifer der Frage nach den Bewegungen unseres sittlichen Lebens zu. Hier scheint ihm ein leichteres Feld für unsere Erkenntniß sich zu eröffnen, weil wir diese Bewegungen in unserer Gewalt haben und alles, was Sache unserer Kunst, auch Sache unserer Erkenntniß ist. Doch darf auch dieses Gebiet den Gesetzen der Natur nicht entzogen werden. Die Bewegungen unseres Innern sind nur Erfolge der Bewegungen, welche von außen in uns gekommen sind. Wir unterscheiden zwei Arten der Bewegungen unseres Innern, die unwillkürlichen Bewegungen, zu welchen die Einbildungskraft nichts beiträgt, und die willkürlichen

1) Probl. phys. 3; de corp. 26, 2 sqq.
2) Man findet sie de corp. 26, 5.

Bewegungen, welche bei allen Thieren vom Begehren und Verabscheuen ausgehn und mit den Thätigkeiten der Einbildungskraft zusammenhängen. Jene werden eingestandenermaßen von äußern Bewegungen erregt; aber auch diese haben keinen andern Grund; denn die Bewegungen unserer Einbildungskraft, von welchen unser Begehren und Verabscheuen abhängt, sind nur Überbleibsel unserer Empfindungen und behaupten als solche ihre bewegende Kraft, obgleich wir sie nicht wahrnehmen [1]). Wir unterscheiden auch sinnliche Empfindung und Gefül des Angenehmen und des Unangenehmen; der Unterschied zwischen beiden besteht aber nur darin, daß die sinnliche Empfindung das Bestreben nach außen bezeichnet, welches aus dem Widerstande unseres Herzens gegen die von außen kommende Bewegung entspringt, wärend das Gefül nur das Bestreben nach innen bezeichnet, welches bei jeder Bewegung stattfindet [2]). Der Unterschied zwischen dem angenehmen und dem unangenehmen Eindruck beruht darauf, daß jener die Lebensbewegung fördert und stärkt, dieser sie hindert und schwächt. Die Erinnerung des Angenehmen zieht aber in natürlicher Folge das Begehren, die Erinnerung des Unangenehmen das Verabscheuen nach sich, und Lust und Begehren, Unlust und Verabscheuen

---

1) Leviath. 6 p. 116.

2) De corp. 25, 12; de hom. 11, 1. Voluptas autem et molestia etsi sensiones non dicuntur, differunt tamen in hoc tantum, quod sensio sit objecti ut externi propter reactionem sive resistentiam, quae fit ab organo, et proinde consistit in conatu organi extrorsum, voluptas autem consistit in passione, quae fit ab actione objecti et est conatus introrsum.

verhalten sich zueinander nur wie Gegenwärtiges und Zukünftiges; daher sind die Ursachen des Empfindens auch die Ursachen des Begehrens und Verabscheuens [1]. In ähnlicher Weise ergeben sich auch aus äußern Ursachen die Affecte und Leidenschaften unserer Seele, welche Hobbes nach dem Vorgange des Telesius, nur weitläufiger als sein Vorgänger beschreibt und auf besondere Abschattungen unseres Begehrens und Verabscheuens zurückführt [2]. Hierbei wird nun berücksichtigt, daß von äußern Ursachen aus eine lange Kette von innern Bewegungen, von Begehrungen und Verabscheuungen, sich bilden kann, in welcher jene entgegengesetzten Bewegungen sich gegen einander abwägen. So lange in einer solchen noch keine Entscheidung eingetreten ist, nennen wir sie Überlegung, das Ende derselben aber heißt Wille [3]. So lange nun die Überlegung das Ende noch nicht erreicht hat, sagen wir, daß wir frei sind oder die Wahl haben zu entgegengesetzten Entschlüssen. Aber fälschlich nur wird die Freiheit dem Willen beigelegt; denn der Wille hat nicht mehr die Wahl, sondern ist entschieden und abhängig von dem letzten Beschlusse des Verstandes, welcher als Befehl an den Willen ergeht [4]. Nicht der Wille sondern der Mensch ist frei und eine völlige Ungereimtheit ist es, welche aller Erfahrung widerspricht, zu behaupten, daß wenn wir wollen, es in unserer Freiheit stände nicht zu wollen [5]. Man

1) De hom. 11, 1.

2) De corp. 25, 13; de hom. 12; Leviath. 6.

3) De corp. 25, 13; de hom. 11, 2; Leviath. 7 p. 122; hum. nat. 12, 2.

4) Of lib. and nec. p. 481; 483.

5) Leviath. 21 p. 189; de hom. 11, 2.

kann Spontanes und Freiwilliges unterscheiden; unter jenem kann man solche Handlungen verstehn, welche aus den eigenen Bewegungen eines Dinges hervorgehn, unter diesem solche Handlungen, welche erst nach vorhergehender Überlegung erfolgen [1]; aber in beiden Fällen ist nicht das Begehren oder der Wille frei, sondern nur die Handlung [2]. Aber auch diese ist nicht frei von Nothwendigkeit, sondern nur von Zwang. Denn jede Bewegung ist der nothwendige Erfolg aus der Summe der mitwirkenden Ursachen, welche in den frühern, die jetzige Bewegung hervorbringenden Bewegungen liegt. Mit Recht werden wir das Zusammentreffen aller Ursachen, welche zu einem Erfolge führen, den Rathschluß Gottes nennen, und daß diesem Rathschlusse irgend etwas sich entziehen könnte, ist eine gottlose Behauptung [3]. Die Natur ist die Kunst, durch welche Gott die Welt regiert, und den Gesetzen derselben, der Verkettung der Bewegungen, welche er in sie gelegt hat, würden wir nur vergeblich widerstreben [4]. Die Nothwendigkeit der Erfolge widerspricht aber der Freiheit der Handlungen nicht; denn Freiheit nennen wir nur die Abwesenheit des Zwanges. Sie findet statt, wenn kein äußeres Hinderniß, keine äußere Gegenwirkung vorhanden ist, welche eine Ursache ab-

1) Of lib. and nec. p. 471.

2) De hom. 11, 2; de corp. 25, 3.

3) Of lib. and nec. p. 472 sq. That which I say necessitateth and determinateth every action — — is the sum of all things which being now existent conduce and concur to the production of that action hereafter, whereof if any one thing were wanting, the effect could not be produced.

4) Leviath. p. 97; 31 p. 255.

hielte ihrer eigenen Natur nach zu wirken. In diesem Sinne kommt Freiheit auch den unvernünftigen Dingen, ja der unbelebten Natur zu. Wir sagen in diesem Sinne vom Wasser, welches in einem Canal ohne Hindernisse abläuft, daß es frei ablaufe [1]). Hobbes gesteht die Gefärlichkeit seiner Lehre für solche ein, welche von Leidenschaften sich bewegen lassen; nur der wissenschaftlich denkende Mann könne sie ertragen und daher will er sie der Menge vorenthalten [2]); aber er gesteht nicht ein, daß durch die Gleichsetzung des Handelns der Vernunft mit den Wirkungen der natürlichen Dinge die sittliche Zurechnung aufgehoben werde. Er beruft sich vielmehr auf den Apostel Paulus um zu behaupten, daß Gott nun einmal Gefäße der Ehren und der Unehren gemacht habe [3]).

Demnach geht nun seine Sittenlehre durchaus von den natürlichen Begehrungen und Antrieben der menschlichen Seele aus. Ein jedes empfindende Wesen strebt von Natur nach der Erhaltung seiner selbst, weil sie die erste Bedingung alles Wohlseins ist; es strebt alsdann auch

---

1) Ib. 14 p. 151; 21 p. 188. Liberty or freedom signifieth properly the absence of opposition (by opposition I mean external impediments of motion) and may be applied no less to irrational and inanimate creatures, than to rational. — — But when the impediment of motion is in the constitution of the thing itself, we use not to say, it wants the liberty, but the power to move. Of lib. and nec. p. 478 sq.; 483. The water is said to descend freely or to have liberty to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way, but not across, because the banks are impediments. De cive 9, 9.

2) Of lib. and nec. p. 477.

3) Ib. p. 473 sq.

nach Genuß des Angenehmen und Entfernung des Unangenehmen und Sicherung für die Zukunft wird dabei in natürlicher Weise in unsere Überlegungen eingerechnet [1]). Was begehrt wird, nennen wir gut, was verabscheut wird, böse. Aber alles dies richtet sich nach Zeit und Umständen; alles wird geschätzt nach dem Nutzen, welchen es gewährt. So sind Reichthum, Freundschaft, Wissenschaft und Kunst, so ist sogar die Weisheit nur deswegen gut, weil durch sie Nutzen gewonnen wird [2]). Ein höchstes Gut, die Glückseligkeit, welche das Ende alles Guten wäre, kann in diesem Leben nicht erreicht werden. Wenn es erreicht wäre, würde nichts weiter begehrt werden; es würde dadurch Empfindung und Leben aufgehoben sein. Daher können wir nur nach einem Fortschritt im Gewinn der Lebensgüter streben. Ohne einiges Ungemach können die menschlichen Dinge nicht bleiben. Das Leben ist eine stetige Bewegung, welche im Cirkel geht, da sie nicht in grader Linie in das Unendliche fortschreiten kann [3]). Alles unser Streben ist daher auf Genuß gerichtet, aber nicht auf Genuß der Gegenwart, weil nur in der unge-

---

1) De hom. 11, 5 sq. Bonorum autem primum est sua cuique conservatio. Natura enim comparatum est, ut cupiant omnes sibi bene esse. Cujus ut capaces esse possint, necesse est cupiant vitam, sanitatem et utriusque, quantum fieri potest, securitatem futuri temporis.

2) Ib. 11, 4. Bonum relative dicitur ad personam, ad locum et ad tempus. Ib. 6 sqq.

3) Ib. 11, 15. Vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem. De cive 6, 13. Res humanae sine aliquo incommodo esse non possunt.

hemmten Bewegung des Lebens Genuß liegt und das Begehren immer nur auf etwas Zukünftiges gehn kann. Von der unvernünftigen Begierde, welche das gegenwärtige Gut, obgleich mit ihm unvorhergesehnes Übel zusammenhängt, den künftigen Gütern vorzieht, sollen wir uns frei machen und es wird uns deswegen auch Mäßigkeit empfolen [1]. Aber nur auf die Erhaltung des Lebens unter den geringsten Hemmungen, mit der wenigsten Gefar für die Zukunft kann Hobbes das Absehn unserer Vernunft richten. Sein Sensualismus kennt auch keinen andern Genuß als den sinnlichen, ohne jedoch die grobsinnlichen Genüsse, die Lüste des Fleisches, hochzuhalten, weil sie Ekel und Sättigung mit sich führen und einige von ihnen in übelem Geruch stehn; die innern Bewegungen des körperlichen Geistes scheinen ihm bei weitem den Vorzug zu verdienen [2].

Hierzu kommt, daß sein Nominalismus ihm in folgerichtiger Weise zu einer selbstsüchtigen Moral treibt. Jede gesellige Gemeinschaft wird aus Selbstliebe, nicht aus Liebe zu unsern Gesellen gesucht und Hobbes widerstreitet daher auch der Lehre des Aristoteles, daß der Mensch von Natur ein politisches Thier sei [3]. Aber dabei verkennt er doch nicht den allgemeinen Zusammenhang, in welchen die Bewegungen des Individuums mit den Bewegungen in der Außenwelt stehen. Daher bei der Vergleichung der Güter, welche er anstellt, hat ihm nicht

1) De cive 3, 32.
2) Ib. 6, 13.
3) De cive 1, 2. Omnis igitur societas vel commodi causa vel gloriae, hoc est sui, non sociorum amore contrahitur.

allein das länger dauernde vor dem kürzern, sondern auch das weiter verbreitete den Vorzug vor dem nur auf wenigere Individuen beschränkten [1]. Hieraus ergeben sich Milderungen seiner eigennützigen Sittenlehre. Er ermahnt uns zur Dankbarkeit, zur Versöhnlichkeit; unsern Freund sollen wir lieben wie uns selbst; das allgemeine Naturgesetz schärft uns die Regel ein, welche jedem bei ruhigem Gemüthe einleuchten werde, daß wir keinem andern thun sollten, was wir nicht selbst von andern dulden möchten [2]. Bei den Gesetzen, welche uns die natürliche Vernunft giebt, hält er die Folgerichtigkeit hoch, welche wir im Leben wie in den Wissenschaften beobachten sollen; sie weist uns dazu an nüchtern zu überlegen und nüchtern zu leben [3], und alle Bewegungen nach demselben Gesetze zu beurtheilen, mögen sie in uns oder außer uns sich begeben. Es ist daher wohl nicht gegen die Folgerichtigkeit seiner physischen Grundsätze, wenn er trotz seiner selbstsüchtigen Sittenlehre noch allgemeinere Naturgesetze für unser Handeln anerkennt, welche uns mit andern zu sittlicher Gemeinschaft verbinden. Er faßt sie unter das allgemeine Gesetz der Menschenliebe (caritas) zusammen [4]. Schwieriger würde es in der That halten aus seinen physischen Grundsätzen über die allgemeine Verkettung aller Bewegungen die Voraussetzung zu rechtfertigen, von welcher seine selbstsüchtige Sittenlehre ausgeht, daß nemlich ein selbständiges System der Bewegungen in jedem

1) De hom. 11, 14.
2) De cive 3, 8; 10; 26; 4, 12.
3) Ib. 3, 25.
4) De hom. 13, 9.

einzelnen lebendigen Wesen sich finde, welches nach der Erhaltung seiner selbst und seiner ungehemmten Bewegungen streben müsse.

Hobbes ist nicht ohne ein Bewußtsein der Schwierigkeiten, welche sich aus dieser Voraussetzung für das System seiner Sittenlehre ergeben und nur durch eine Reihe anderer Voraussetzungen gelangt er dazu seinen allgemeinen Vorschriften für das sittliche Leben einigen Halt zu geben. Hierzu genügt noch nicht, daß den einzelnen lebendigen Wesen, ja fast allen Körpern die Eigenschaft beigelegt wird in der Weise, in welcher sie öfters bewegt worden sind, eine Gewohnheit der Bewegung anzunehmen. Denn es lassen sich daraus wohl einigermaßen die Sprache und die Folgerungen der Vernunft ableiten, so wie die eigenthümlichen Sitten, welche im einzelnen Menschen sich ausbilden [1]. Es folgt aber daraus noch nicht, daß diese Sitten für gute oder böse, für Tugend oder Laster nach allgemeiner Schätzung gehalten werden. Denn ein jeder, meint Hobbes, würde doch nur nach seinem Vortheil und nach seinen Sitten das Gute und das Böse beurtheilen. Von dem Standpunkte des einzelnen Menschen aus erwartet er daher keine Feststellung des Sprachgebrauchs über Gutes und Böses und weiß deswegen keinen andern Weg hierzu anzugeben als die Vereinigung der Menschen zu einem Staate, in welchem bestimmte Regeln über Gutes und Böses festgesetzt würden. Seine Moral wird hierdurch von der Politik abhängig [2]. Zwar

1) Hum. nat. 5, 14; de hom. 13, 1 sqq.

2) De cive praef.; de hom. 10, 5; 13, 8 sq. Quoniam autem non eadem omnibus bona et mala sunt, contingit eosdem

behauptet er, daß von Natur, d. h. durch die uns beiwohnende Vernunft gewisse allgemeine Gesetze in uns liegen, nach welcher wir Recht und Unrecht, Gutes und Böses beurtheilen können; aber ein jeder kann sich auch nach seinen eigenthümlichen Sitten ihnen entziehn und es würde nicht einmal der Vernunft gemäß sein ihnen zu folgen, wenn wir nicht erwarten dürften, daß auch von der andern Seite die übrigen sie gegen uns beobachteten. Diese Erwartung rechtfertigt aber erst der Staat, welcher diese Gesetze gewährleistet; ohne ihn würden sie wohl vor unserm innern Richter, dem Gewissen, aber nicht vor dem äußern Richterstul uns verpflichten [1], d. h. wir würden uns selbst persönlich nach ihnen beurtheilen, aber ein allgemeines Urtheil würde daraus sich nicht ergeben. Daher will er auch die Gesetze der Natur nicht im eigentlichen Sinn Gesetze genannt wissen, außer sofern sie von der Offenbarung oder vom Staate ausgesprochen worden sind [2]. Gegen die Annahme des Grotius, daß durch die Übereinstimmung aller Völker oder der weisesten Völker ein natürliches Recht festgestellt werden könnte, wendet er ein, daß Übereinstimmung unter allen Völkern

---

mores ab his laudari, ab illis culpari. — — Quod tamen de hominibus eatenus intelligendum est, quatenus homines tantum, non etiam quatenus cives; nam eorum, qui extra civitatem sunt, alter alterius sententiam sequi non obligatur, in civitate vero pactis obligantur. Ex quo intelligitur scientiam moralem nullam habere posse eos, qui homines considerant per se et quasi extra societatem civilem, propter defectum mensurae certae, qua virtus et vitium aestimari et definiri possint.

1) De cive 3, 27.

2) De cive 3, 33; de hom. 13, 9.

sich nicht nachweisen ließe und daß jedes Volk sich für das weiseste halten würde. Mit den Dingen, welche Vortheil und Nachtheil betreffen, ist es anders als mit den Lehren der Mathematik. In dieser läßt sich wohl ein gleichmäßiger Sprachgebrauch und ein gleichmäßiges Urtheil erreichen; in Dingen aber, über welche die Menschen streiten, zeigt der Streit das Gegentheil; denn auch der, welcher gegen die übrigen streitet, gehört zu den Menschen [1].

Doch spielt ihm auch hierbei die Zweideutigkeit, in welcher er das Wort Vernunft gebraucht, einen Streich, indem sie ihn annehmen läßt, daß es ein natürliches Recht gebe, zu welchem uns die Vernunft verbinde, nemlich das Recht, welches uns antreibe im Staate Frieden zu suchen [2]. Wohl an keinem Punkte seiner Lehre tritt diese Zweideutigkeit offener an den Tag. Die Vernunft soll nur auf der Übereinstimmung der Sprache beruhn; über Recht und Unrecht aber giebt es keine Übereinstimmung der Sprache; es würde also folgen, daß es über Recht und Unrecht auch keine Entscheidung der Vernunft gebe. Dieser Folgerung entzieht sich Hobbes, indem er noch eine andere Folgerichtigkeit der Vernunft annimmt als die, welche auf dem folgerichtigen Gebrauch der Sprache beruht. Er glaubt, ein jeder, welcher seiner Vernunft getreu bleibe, müsse Frieden mit den übrigen Menschen

---

1) De corp. pol. I, 2, 1.

2) L. l. There can therefore be no other law of nature than reason, nor no other precepts of natural law, than those which declare unto us the ways of peace, where the same may be obtained, and of defence, where it may not.

oder Schutz für unvermeidlichen Krieg suchen. Wer dies nicht thut, widerspricht sich. Die Vernunft gebietet Frieden, und jedes Unrecht, welches den Frieden stört, ist ein Widerspruch gegen sich selbst [1]). Hierauf beruht seine ganze Lehre vom Staat.

Ähnlich wie Mariana leitet er sie durch eine Untersuchung über den Naturzustand ein. Von Natur hat ein jeder das Recht und das Streben sich zu erhalten, die Güter des Lebens zu genießen, daher auch auf alle Mittel, welche hierzu dienen können. Von diesem Streben wird ein jeder beherscht mit derselben Stärke der Nothwendigkeit, mit welcher der Stein zu Boden fällt. Dies ist die Summe des Naturrechts und der Freiheit, welche ein jeder hat, seine natürlichen Kräfte nach richtiger Vernunft zu gebrauchen um sein Leben und seine Glieder, so viel er kann, zu vertheidigen [2]). Was aus diesem Naturrechte in richtiger Folgerung abgeleitet werden kann, ist ewiges, unveränderliches und unveräußerliches Recht, so wie alle Gesetze der Natur unveränderlich und ewig sind [3]). Wir haben hierdurch das Recht auf alles, auf die übrigen Menschen eben so sehr als auf die andern Erzeugnisse der Natur [4]). Daß die Menschen von Natur

1) Ib. 1, 14; de cive 1, 13. Quicumque igitur manendum in eo statu censuerit, in quo omnia liceant omnibus, contradicit sibimet ipsi. Ib. 3, 3. Est itaque injuria absurditas quaedam in conversatione, sicut absurditas injuria quaedam est in disputatione. Leviath. 14 p. 152.

2) De cive 1, 7; Leviath. 14 p. 152; de corp. pol. I, 1, 6; 10.

3) De cive 3, 29. Leges naturae immutabiles et aeternae sunt.

4) Leviath. 14 p. 152. Alle Menschen haben Recht auf alles, even to one another's body.

zu einander in einem andern Verhältnisse stehn sollten, als zu andern Dingen, fällt dem Hobbes nicht ein. Weil aber alle Menschen gleiches Recht auf alles haben, ist dieses Naturrecht einer völligen Rechtslosigkeit gleich zu schätzen [1]. Kein ausschließliches Recht auf eine Sache findet hierbei statt; das Eigenthum ist erst eine Folge des Staats [2]. Daher ist auch der Streit um Besitz und Gebrauch der Güter im Naturzustande unausbleiblich. Hobbes will zwar nicht zugeben, daß seine Schilderung der Menschen im Naturzustande voraussetze, sie wären von Natur böse; er gesteht sogar zu, daß sie ein natürliches Bestreben hätten mit einander in geselligen Verkehr zu treten; aber dies genügt doch keinesweges um gegen den natürlichen Streit über den Besitz der Güter uns ohne künstliche Vereinigung sicher zu stellen [3]. Jeder muß seinem Naturtriebe folgend für sich und seine Sicherheit sorgen; keiner kann einem andern trauen wegen des eigennützigen Bestrebens, welches alle beherscht. Mögen sie nun bescheiden oder gewaltsamer Neigung sein, keiner kann es vermeiden den andern zu verletzen, wenn er sich sicher stellen will gegen die Verletzungen, welche ihm von andern drohen [4]. Das natürliche Recht an alles kann

---

1) De cive, 1, 10. Natura dedit unicuique jus in omnia. Ib. 11. Effectus ejus juris idem pene est, ac si nullum omnino jus exstiterit.

2) Ib. 6, 15.

3) Leviath. p. 97; 14 p. 169; de cive 1, 2 mit der Anm.; 5, 1.

4) De cive praef. Affectus animi, qui a natura animali proficiscuntur, mali non sunt ipsi, sed actiones inde provenientes malae aliquando sunt. Ib. 1, 4. Voluntas laedendi omnibus

keiner den übrigen zugestehn; daher hat jeder Verletzungen seines natürlichen Rechts vor allen übrigen zu fürchten und deutlich zeigt die Erfahrung, wie diese Furcht unter allen Menschen herscht und wie daher jeder gegen alle sich sicher zu stellen sucht [1]). Die Gründe der Furcht verstärkt Hobbes durch die Betrachtung der Gleichheit aller Menschen. Wenn auch der eine stärker, der andere schwächer ist, so wohnt doch allen Menschen die gleiche Stärke bei seinem Nächsten das äußerste Übel, den Tod, bereiten zu können [2]). Der Naturzustand ist daher ein Krieg Aller gegen Alle [3]). Er würde aber das erste Naturgesetz, welches auf Erhaltung seiner selbst geht, ohne Erfolg lassen; damit wir ihm Erfolg sichern, muß aus jenem Naturgesetze ein zweites gezogen werden, welches uns gebietet Frieden zu suchen, so weit wir ihn erreichen können, so weit aber nicht, uns die Mittel zur Abwehr im Kriege zu verschaffen [4]). Beides wird dadurch erreicht,

---

quidem inest in statu naturae, sed non ab eadem causa neque aeque culpanda.

1) Ib. praef.

2) Ib. 1, 3; 3, 13; de corp. pol. I, 1, 2; Leviath. 13 p. 149. Aus der Gleichheit der Menschen folgt auch, daß Aristoteles mit Unrecht behauptet, einige Menschen wären von Natur zu Sklaven bestimmt.

3) De corp. pol. I, 1, 12; Leviath. 13 p. 149; de cive praef.; 1, 12. Ad naturalem hominum proclivitatem ad se mutuo lacessendum — — si addas jam jus omnium in omnia, quo alter jure invadit, alter jure resistit atque ex quo oriuntur omnium adversus omnes perpetuae suspiciones, — — negari non potest, quin status hominum naturalis, antequam in societatem coiretur, bellum fuerit, neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.

4) Leviath. 14 p. 152; de cive 1, 1; 15.

daß eine Gesellschaft der Menschen zusammentritt, in welcher die Mitglieder sich gegenseitig Frieden und Hülfe gegen ihre Feinde versprechen. Ein gemeinsamer Wille den Frieden zu erhalten und gegen auswärtige Feinde zu vertheidigen muß in ihr herschen. Wir nennen eine solche Gesellschaft den Staat [1]). Nicht in Wohlwollen, sondern in Furcht hat er seinen Grund.

Merkwürdig ist es, wie in unserm Philosophen eine unbeschränkte Verehrung der Natur mit einer fast eben so unbeschränkten Verehrung der Kunst sich begegnet. Dem Naturgesetz unterwirft er alles; aber in der menschlichen Gesellschaft hat die Natur doch nicht so viel Gewalt ihr eigenes Werk vor der Zerstörung zu sichern. Die Natur treibt die Menschen zum Kriege unter einander an; an eine friedliche Vereinigung derselben durch einen Trieb der Natur ist nicht zu denken. Hobbes leugnet die Zwecke in der Natur in der Erzeugung des Menschen nicht; wer glauben sollte, der Mensch würde ohne Hülfe des Geistes hervorgebracht, der müßte selbst ohne Geist die Natur betrachten [2]); aber für die Erhaltung des Menschengeschlechts hat die Natur doch keinen Trieb erweckt. Hierin haben sogar die unvernünftigen Thiere einen Vorzug vor dem Menschen; sie werden durch eine natürliche Harmonie verbunden; der Mensch dagegen hat die Kunst zum Er-

---

1) De cive 5; 9. Civitas — — est persona una, cujus voluntas ex pactis plurium hominum pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem.

2) De hom. 1 p. 8.

satz erhalten [1]). Als ein großes Product dieser Kunst schildert uns nun Hobbes den Staat, als den Leviathan, einen sterblichen Gott, welchem wir unter der Herrschaft des unsterblichen Gottes unsern Frieden und unsere Vertheidigung verdanken [2]). Nur unter seinem Schutze werden wir aller Güter der Vernunft theilhaftig. Im Naturzustande herschen Leidenschaft, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit; im Staate herschen Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geselligkeit, Zierde, Wissenschaft, Wohlwollen [3]). Alles dies wird dadurch hervorgebracht, daß wir aus der Menge der Menschen einen künstlichen Körper bilden; denn als solcher ist der Staat anzusehn [4]). Wir bemerken, daß Hobbes, indem er den Untersuchungen über die menschliche Kunst sich zuwendet, doch nicht vergißt die Erzeugnisse derselben in dasselbe Licht zu stellen, in welchem er die Erzeugnisse der Natur erblickte.

Wenn Hobbes uns beweisen will, daß der Mensch von Natur keine gesellige Gemeinschaft habe, wie andere Thierarten, so führt er eine Reihe von Gründen an, welche meistens von geringem Belang sind. Das Wichtigste möchte sein, daß der Mensch den bewaffneten und viel bedürftigen Thieren angehört, welche nicht so leicht in gesellige Gemeinschaft sich fügen und daß die Sprache,

1) Leviath. 17 p. 171. The agreement of these creatures is natural, that of men is by covenant only.

2) L. l. This is the generation of that great Leviathan or rather, to speak more reverently, of that mortal God, to which we owe, under the immortal God, our peace and defence.

3) De cive 10, 1.

4) De corp. 1, 9; de corp. pol. I, 6, 8.

welche ihn vor allen andern Thieren auszeichnet, ihn noch unverträglicher, zur Vergleichung seiner selbst mit Andern, zu ehrgeizigem Wetteifer, zu Streit und Betrug geneigt macht. Aber in der Sprache, der Quelle vieler Übel, ist auch das Heilmittel bereitet. Durch sie ist der Mensch befähigt Vernunft zu haben, sich mit andern zusammenzuscharen, einen Körper des Gemeinwesens, einen Staat, einzugehen, welcher im eigentlichen Sinne des Wortes bei andern Thierarten nicht angetroffen wird. Durch seine Sprache wird er nicht besser, aber mächtiger durch Vereinigung der Kräfte Vieler zu einem Zwecke [1]). Einen Vertrag können weder Thiere unter sich noch mit den Menschen eingehn; er wird durch die Sprache vermittelt und auf ihm beruht der Staat [2]).

So wie nun die Sprache eine Sache der Willkür ist, so auch der Staatsvertrag. Hobbes denkt sich, daß zur Entstehung des Staats eine hinreichende Anzahl von Menschen in dem Willen übereinkommt sich gegenseitig Frieden und nach außen Schutz zu gewähren [3]). Ihren Willen zur Übereinkunft muß sie aussprechen oder durch sichere Zeichen zu erkennen geben; wenn er ausgesprochen ist, hört ihre Freiheit auf und es beginnt ihre Verpflichtung dem ausgesprochenen Willen getreu zu blei-

1) Leviath. 17 p. 170 sq.; de hom. 10, 3. Quod imperare et imperata intelligere possumus, beneficium sermonis est et quidem maximum. — — Oratione homo non melior fit, sed potentior. De cive 5, 5. Bei den unvernünftigen Thieren findet nur consensio, aber nicht una voluntas statt, welche zum Staate nöthig ist. Lingua tuba quaedam belli est et seditionis.

2) De cive 2, 12.

3) Ib. 5, 3.

ben; denn der Wille ist der Abschluß der Überlegung, welche die Freiheit beendigt [1]). Gleichsam als wenn der Wille den Vertrag zu erfüllen nicht eine neue Überlegung erforderte, als wenn nicht spätere Beweggründe den Willen ändern könnten und dürften. Hobbes stellt an die Spitze der übrigen Naturgesetze, welche an die Nöthigung zum Staatsvertrage sich anschließen, das Gesetz, daß Verträge gehalten werden müßten [2]); er fügt eine Reihe anderer abgeleiteter Naturgesetze hinzu, welche uns im Allgemeinen begreiflich machen sollen, daß wir den Frieden und den Vortheil der bürgerlichen Gesellschaft, der wir uns angeschlossen haben, wie unsern eigenen Frieden und Vortheil betrachten sollen; er gründet sie wesentlich auf den schon erwähnten Satz, daß wir einen Widerspruch, eine Ungereimtheit begehen würden, wenn wir Verträge schlössen und nicht getreu das Vertrauen bewahrten [3]). Die Nöthigung zum Staatsvertrage bleibt immer dieselbe; sie liegt in dem Naturgesetze, welches uns gebietet Frieden und Sicherheit zu suchen, sobald wir einmal das Elend des Naturzustandes erkannt haben [4]). Er ist unstreitig ein Freund der Folgerichtigkeit; aber man wird bezweifeln dürfen, ob seine Grundsätze über die zu-

1) Ib. 2, 7; 10. Promissa — — signa sunt voluntatis, hoc est ultimi actus deliberandi, quo libertas non praestandi tollitur, et per consequens sunt obligatoria. Ubi enim libertas desinit, incipit obligatio.

2) Ib. 3, 1. Pactis standum esse.

3) Ib. 3, 2 sq.

4) Ib praef. Homines omnes ex eo statu misero et odioso necessitate naturae suae, simul atque miseriam illam intellexerint, exire velle.

fällige Zusammensetzung der menschlichen Natur, über die relative Einerleiheit der Person und über die allgemeine Verkettung der Bewegungen, welche doch gewiß in die willkürliche und künstliche Zusammensetzung des Staats fremdartige Beweggründe einführen wird, ihm gestatten möchten eine ungestörte Folgerichtigkeit in den Begehrungen des Staatsbürgers zu fordern. Offenbar setzt er in diesen Lehren einen tiefern Zusammenhang der vernünftigen Begehrungen voraus, als sein Begriff der durch Willkür der Sprache begründeten und durch Willkür des Staatsvertrags gesicherten Vernunft zu tragen vermag.

Hobbes gesteht nun zwar ein, daß der Staatsvertrag aus Furcht geschlossen werde, findet aber hierin keinen Mangel, welcher seine Gültigkeit gefährden könnte; Verträge aus Furcht verpflichten, wenn sie nur Erlaubtes versprechen; von solchen Verträgen würde nur ein bürgerliches Gesetz, welches gewisse Verträge für ungültig erklärt, entbinden können [1]). Die Übereinkunft des Staatsvertrages verspricht eine Leistung für die Zukunft; die Sicherung des Versprechens gewährt das Gemeinwesen, dessen Wille mächtiger ist als der Wille einer jeden einzelnen Person und vor dem daher jeder Einzelne sich fürchten muß [2]). Damit diese Macht des allgemeinen Willens durch nichts gehemmt werde, müssen aber auch alle, welche den Staatsvertrag schließen, dem Gesammtwillen sich unterwerfen, über eine Form übereinkommen, in welcher der

1) Ib 2, 16; de corp. pol. I, 2, 13.

2) Contractus und pactum (covenant) werden unterschieden; der Staatsvertrag ist von der letztern Art. De cive 2, 9; Leviath. 14 p. 163.

allgemeine Wille sich zu erkennen giebt, also eine Obrigkeit bestellen, sei es in einer Versammlung oder in einer einzelnen Person, und dieser Obrigkeit sich unterwerfen. Erst hierdurch kommt die wahre Einigung des Gemeinwesens zu Stande [1]). Sie schließt den Gegensatz zwischen dem Unterthanen und der höchsten Gewalt in sich. Da allein von dem Schutze der Obrigkeit der Friede und der ruhige Besitz des Eigenthums abhängt, unterwirft sich der, welcher den Staatsvertrag eingeht, dem Willen der Gesammtheit und der Obrigkeit ganz und erhält alle seine natürlichen Rechte nur wieder zurück, so fern sie durch den Staat ihre Bestätigung erhalten [2]). Die höchste Gewalt der Obrigkeit, weil ihr alles Recht zu gründen zukommt und alle Kräfte der Einzelnen übertragen werden, muß im vollkommenen Staate so groß sein, wie nur immer von Menschen sie übertragen werden kann; sie muß absolut sein [3]). Sie ist die Seele des Staats, keinen

1) De cive 5, 4 sqq.; 6, 3. Die drei pacta, unionis, constitutionis und subjectionis, werden noch nicht ganz genau unterschieden, indem Hobbes die unio erst durch die subjectio oder submissio sich vollziehn läßt.

2) De cive dedic.; 3, 16 sqq.; 5, 6 sqq.; 6, 15; de hom. 13, 9. Leges naturales constituta civitate legum civilium fiunt pars.

3) Leviath. 17 p. 171; de cive 5, 11. In omni civitate homo ille vel concilium illud, cujus voluntati singuli voluntatem suam — — subjecerunt, summam potestatem — — habere dicitur. Quae potestas — — in eo consistit, quod unus quisque civium omnem suam vim et potestatem in illum hominem vel concilium transtulit. Ib. 6, 13. In omni civitate perfecta — — esse summum in aliquo imperium, quo majus ab hominibus jure conferri non potest.

andern Gesetzen unterworfen als den ewigen Gesetzen der Natur. Den Staatsbürgern bleiben keine andere Rechte vorbehalten als die natürlichen Rechte sich und ihr Leben und alles, was theurer ist als das Leben, zu vertheidigen [1]). Dem Staate und der Obrigkeit kommen alle Bestimmungen über Recht und Unrecht zu; wir sind ihnen zum Gehorsam verpflichtet, noch ehe wir wissen, was wir für Befehle erhalten werden [2]). Der unbeschränkten Gewalt der Obrigkeit sich zu unterwerfen könnte vielleicht hart scheinen, aber die Unterordnung unter sie würde doch dem Kriege Aller gegen Alle vorzuziehn sein und eine höchste Gewalt müßte im Staate vorhanden sein; wollte man eine beschränkende Gewalt über sie setzen, so würde diese die höchste sein [3]). Wenn der Staat gegründet ist, zweifelt Hobbes auch nicht daran, daß wir nach natürlichem Gesetze das Recht haben jeden zu zwingen sich dem Staate anzuschließen und der Obrigkeit unbedingt sich zu unterwerfen, wenn er nicht freiwillig sich hierzu versteht. Der Naturzustand verleiht das Recht des Zwanges an jeden, welcher die Macht dazu hat. Daher darf auch gegen die Einsetzung der höchsten Gewalt niemand sich widersetzen, welcher ihr nicht widerstehen kann [4]).

---

1) De cive 2, 18; 6, 13; 18, 1.

2) Ib. 5, 8; 6, 16; 14, 10. Ubi obligamur ad obedientiam, antequam sciamus, quid imperabimur, ibi in omnibus obedire obligamur. Ib. 17, 10.

3) Ib. 6, 18 sq. Si enim potestas ejus limitaretur, necesse est, ut id fiat a majori potestate. Ib 10, 1.

4) Ib. 1, 14. In statu hominum naturali potentiam certam et irresistibilem jus conferre regendi imperandique in eos, qui resistere non possunt. Leviath. 18 p. 172.

Bei den Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthan behält Hobbes den Unterschied im Auge zwischen dem, was über dasselbe naturrechtlich und allgemein feststeht, und was willkürlich und veränderlich in ihm ist. Nothwendig vertritt die Obrigkeit den allgemeinen Willen des Gemeinwesens. Sie beruht auf keinem besondern, sondern nur auf dem allgemeinen Vertrage, aus welchem der Staat hervorgeht. Daher kann sie gegen keinen besondern Vertrag fehlen und durch keinen Vertrag und durch kein besonderes Gesetz gebunden werden. Ihre Richtschnur ist nur das Naturgesetz und das öffentliche Wohl [1]). Von ihr geht jedes Gesetz und jedes Recht aus; die Gewohnheit und die Weisheit der Rechtsverständigen kann kein Recht bilden, wenn nicht das Ansehn der obersten Gewalt stillschweigend oder ausdrücklich hinzutritt [2]). Nicht durch Verträge, sondern durch Strafen sorgt die Obrigkeit für die Sicherheit; Gesetzgebung, das Schwerdt der Gerechtigkeit, das Recht über Krieg und Frieden, über alles Eigenthum der Unterthanen, sogar über ihre Meinungen, sofern sie dem öffentlichen Frieden gefärlich werden könnten, kommt der Obrigkeit zu [3]), ohne daß sie verantwortlich wäre [4]). Strafen darf sie über alle ihre Unterthanen verhängen ohne Beschränkung, nicht aus Rache für das Vergangene,

1) De cive 6, 16; 7, 14; 12, 4; Leviath. 18 p. 172.

2) A dialogue betw. a philos. and a stud. of comm. laws p. 590. It is not wisdom, but authority, that makes a law. De cive 14, 15.

3) De cive 6, 5 sqq.

4) Ib. 8, 12.

sondern zur Sicherung für die Zukunft, zur Besserung oder zur Abschreckung [1]). Die besondern Verträge der Bürger nimmt sie unter ihre Gewähr und bestätigt auch das Naturgesetz, welches uns anweist bei Streitigkeiten über das Recht unter den unparteiischen Schiedsrichter uns zu stellen [2]). Wir sehen, Hobbes ist gegen die Theilung der Gewalten im Staate; sie steht mit dem Begriffe der höchsten Gewalt in Widerspruch und widerspricht also dem Naturrechte, welches die höchste Gewalt im Staate fordert [3]).

Alles aber, was Hobbes in der angegebenen Weise aus dem Begriffe des Gemeinwesens als Naturrecht ableitet, trifft doch nur eine Gedankeneinheit. Die höchste Gewalt beruht ihm, nicht anders als den katholischen Politikern, bei der Menge des Volkes; sie bleibt fortwährend bei dieser, so daß Hobbes nicht im geringsten daran zweifelt, daß alle Bürger die Obrigkeit zu jeder Zeit aufheben oder anders übertragen könnten. Nur hütet er sich vor dem Irrthum derer, welche unter dem Volke nur die Unterthanen mit Ausschluß der Obrigkeit verstehen. Einigkeit des Willens im Volke würde nicht stattfinden, wenn die Menge des Volkes eine Änderung der Obrigkeit wollte, die Obrigkeit aber nicht [4]). Hierin zeigt sich am deutlichsten, daß die Einheit des Volkes nur ein Gedankending ist, dessen Wille niemals eine Wirkung haben würde, wenn nicht eine willkürliche Übereinkunft über die höchste Obrigkeit hinzuträte. Wie Grotius nimmt Hob-

1) Ib. 3, 11.
2) Ib. 2, 11; 3, 20.
3) Ib. 7, 4.
4) Ib. 6, 20.

des an, daß in Staaten, welche durch Übereinkunft entstehen, sie durch den Willen der Mehrheit zu einem rechtlichen Bestande komme. Sollte auch jemand den Willen der Mehrheit in der Einsetzung der höchsten Gewalt nicht theilen, so würde doch die Mehrheit sich nicht abhalten lassen ihn durchzuführen und der dagegen stimmende Theil würde alsdann nach dem Rechte der Natur als Feind behandelt und zur Unterwerfung gezwungen werden [1]. Aber eine andere Sache ist es nun, nachdem der Staat durch Einsetzung der Obrigkeit sich eine Verfassung gegeben hat; durch eine solche Verfassung wird das Recht der Mehrheit aufgehoben und es hat alsdann nur noch die Obrigkeit das Recht über den Willen des Gemeinwesens zu entscheiden, möge die höchste Gewalt in der Hand eines Mannes oder einer Versammlung der Bürger sein [2]. Die natürliche Gleichheit der Menschen hört auf, sobald die politische Ungleichheit beginnt. Die höchste Gewalt im Staate ist nur dadurch, daß die Unterthanen der Obrigkeit sich vollkommen unterwerfen. Daher pflanzt sich auch die Obrigkeit durch ihre eigenen Anordnungen fort; durch die Unterwerfung der Unterthanen hat sie auch das Recht erhalten ihre Nachfolger zu bestellen ohne gesetzliche Beschränkung. Selbst ungerechten Befehlen der Obrigkeit zu gehorchen sind wir nun verpflichtet mit ein-

---

1) Ib. 6, 2. Quod si quis nolit consentire, caeteri sine eo civitatem nihilo minus inter se constituent. Ex quo fiet, ut civitas in dissentientem jus suum primaevum retineat, hoc est jus belli ut in hostem.

2) Ib. 6, 20. Durch die Constituirung des Staats ist das Volk aufgehoben. Ib. 7, 5; 8. Populum ut personam unam summo imperio — — translato non amplius existere.

ziger Ausnahme solcher Befehle, welche nicht weniger hart oder härter als der Tod sein würden [1]. Den Tyrannenmord billigt natürlich Hobbes nicht. Die Obrigkeit, welche mit Recht herscht, für tyrannisch zu halten ist schon ein Irrthum; für ihre einzelnen Handlungen ist sie niemanden verantwortlich; wenn sie aber nicht mit Recht herschen sollte, würde sie gar nicht Obrigkeit, sondern ein Feind des Staates sein [2]. Auch die Obrigkeit, welche in einzelnen Fällen Ungerechtes gebietet, gewährt doch immer noch die gröẞte Wohlthat, die Sicherheit des Gemeinwesens, und daher sind wir ihr Unterwerfung schuldig. Nur wenn die rechtmäẞig eingesetzte Obrigkeit uns Schutz zu gewähren die Macht verloren haben sollte, spricht uns Hobbes vom Gehorsam gegen sie frei [3]. Die Härte, mit welcher Hobbes den Gehorsam gegen die rechtmäẞige Obrigkeit einfordert, sucht er nur dadurch zu mildern, daẞ er zwischen Recht und Übung der höchsten Gewalt unterscheidet; wärend er jenes auf das Unbedingteste anstrengt, meint er, daẞ diese in den äuẞersten Grenzen der Billigkeit gehalten werden sollte [4].

Es kann auffallen, daẞ Hobbes, ähnlich wie Grotius, nur nachträglich den natürlichen von dem künstlich gebildeten Staat unterscheidet [5]. Da er von der Naturlehre ausging, hätte man das Umgekehrte erwarten können.

1) Ib. 6, 13; 12, 2.
2) Ib. 12, 3.
3) De corp. pol. II, 1, 5; upon the reputation p. 690. Protection and obedience are relative. Dieser Grundsatz war den Royalisten im Exil anstöẞig.
4) De cive 13, 1.
5) Ib. 5, 12; Leviath. 17 p. 171 sq.

Der Grund hiervon liegt aber wohl darin, daß der natürliche Staat doch auch gewissermaßen durch Kunst gebildet und nur zusammengesetzter ist, als der künstlich gebildete; denn wärend dieser auf einem, beruht jener auf vielen Verträgen. Er hat seinen Grund in der Unterwerfung der Schwächern unter den Stärkern. Hobbes unterscheidet hierin wieder zwei Fälle, nemlich die Unterwerfung der Überwundenen unter den Sieger und die Unterwerfung der Kinder unter die Eltern [1]). Aus der erstern geht die Herrschaft des Herrn über die Sklaven, aus der andern die patrimoniale Herrschaft hervor. Beide vereinigen sich mit einander, weil sie im Wesentlichen auf derselben Grundlage beruhn [2]).

Die Herrschaft über Sklaven unterscheidet Hobbes von der Herrschaft über Gefangene, welche in Ketten gehalten und nur durch Gewalt zur Arbeit gebracht werden. Das Recht solche Gefangene zu halten folgt aus dem Kriegsrechte. Hartnäckigen Feinden dürfen wir jede Macht uns zu schaden nehmen. Aber dadurch, daß wir ihnen das Leben schenken werden sie noch nicht verpflichtet uns zu schonen; Flucht und Tödtung ihres Gewaltherschers ist ihnen erlaubt; zwischen ihnen und uns besteht kein Vertrag. Wenn wir dagegen den Sklaven eine weitere Freiheit schenken, ihnen sogar Güter des Lebens als Eigenthum zu erwerben gestatten, so setzt dies Unterwerfung des Sklaven und Vertrauen des Herrn, einen Vertrag zwischen beiden voraus, durch welchen der Herr die Frei-

1) Ll. II.
2) De cive 8, 1.

heit von Ketten und Banden gewährt, der Sklav Gehorsam verspricht in gleichem Maße, als wenn er in Ketten und Gefängniß läge [1]). So ist für den Staat, welcher in dieser Weise sich bildet, die unbeschränkte Herrschaft der Obrigkeit gesichert.

Verwickelter ist das Rechtsverhältniß der Kinder zum Vater. Daß die Kinder vom Vater ihre Geburt haben, giebt ihm kein unbedingtes Recht über sie, besonders weil auch die Vaterschaft unsicher ist. Der Mutter kommt die natürliche Herrschaft über das Kind zu, nicht als Mutter, sondern weil sie das Kind zuerst in ihrer Gewalt hat. Sie kann es aussetzen oder aufziehn. Wenn sie aber das letztere thut, so wird dabei der Vertrag vorausgesetzt, daß es nicht erwachsen ihr Feind werden solle, welches im Stande der Natur nicht ausbleiben würde. Daher steht das erzogene Kind vertragsmäßig unter der Herrschaft der Mutter, welche das Kind aufzieht. Doch würde diese Herrschaft auch auf jeden andern übergehn können, welcher das Kind aufzöge. Auch wenn die Mutter, welche das Kind aufzieht, in der Herrschaft eines andern ist, erwirbt dieser zugleich mit der Herrschaft über die Mutter die Herrschaft über das Kind. Es folgt daraus, daß auch das nachwachsende Geschlecht unter die Herrschaft der rechtlich bestehenden Obrigkeit kommt. Es folgt daraus nicht minder, daß der Vater, welchem die Mutter in der Ehe sich unterworfen hat, hierdurch Herr des Kindes wird. Die Ehe betrachtet Hobbes als einen Vertrag, durch welchen die Frau unter die Gewalt des Mannes

---

1) Ib. 8, 3 sqq.

kommt, nicht weil die Frau schwächer als der Mann ist, sondern weil nach unsern willkürlichen Einrichtungen die Herrschaft in der Ehe wie im Staate beim Manne ist [1]. Hieraus fließt nun alles andere, was zur Herstellung eines patrimonialen Reiches gehört. Der Familienvater gewinnt die unbeschränkte Herrschaft über seine Frau, ihre Kinder, über die Sklaven und ihre Nachkommenschaft und es läßt sich denken, daß auf diese Weise ein Staat sich bildet, welcher hinreichende Macht besitzt um innere und äußere Sicherheit zu gewähren. Die Verhältnisse in ihm werden alsdann in derselben Weise sich gestalten, als wenn er durch künstliche Einrichtung entstanden wäre [2].

Da nun aber im Staate alles von der obersten Gewalt abhängen soll, so beruht auch die Verschiedenheit der Staatsformen nur auf der Weise, wie die oberste Gewalt bestellt ist. Es ist folgerichtig von Hobbes gedacht, daß er dabei nur die Zahl der Personen in der obersten Gewalt berücksichtigt, weil alles von ihrer persönlichen Willkür abhängen und im Naturzustande alle Personen gleich sein sollen. Demnach sind drei Arten der Staatsverfassung möglich. Entweder kann die höchste Gewalt beim ganzen Volke, oder bei einigen Vornehmen oder bei einem Manne sein. So unterscheiden wir Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Die beiden ersten Fälle werden jedoch auch dem dritten entgegengesetzt, weil sie mit einander gemein haben, daß bei einer Mehrheit

---

1) Ib. 9, 1 sqq.
2) Ib. 9, 10.

oder einer Versammlung der Bürger die Gewalt ist, und fallen deswegen für Hobbes meistens unter denselben Gesichtspunkt. Tyrannei dagegen, Oligarchie und Anarchie (Ochlokratie) gelten ihm nur als Schimpfnamen [1]). Wenn er nun seiner Gewohnheit nach von dem künstlich eingerichteten Staate ausgeht, so ist ihm freilich die Demokratie vor allen andern Formen des Staates. Denn zuerst muß die ganze Bürgerschaft über die Staatseinrichtung entscheiden [2]). Nachdem aber Verfassung angeordnet ist, existirt das Volk nicht mehr, sondern nur die höchste Gewalt hat das Volk zu vertreten und ihr allein ist Gehorsam zu leisten [3]). Von den drei Formen des Staats ist aber die Monarchie bei weitem die beste. Die Gründe, welche Hobbes für diesen Satz geltend macht, sollen nur Wahrscheinlichkeit gewähren; Hobbes meint, es wäre dies der einzige Satz in seiner Lehre vom Staatsbürger, welchen er nicht streng bewiesen hätte [4]). Wir werden nicht nöthig haben in alle Erwägungen der Nützlichkeitstheorie einzugehn, welche Hobbes hierbei vorbringt. Es mag erwähnt werden, daß er die Gefahren großer Versammlungen zur Berathung des Gemeinwohls weitläuftig erörtert und hervorhebt, wie sie der leidenschaftlichen und Leidenschaften erregenden Beredtsamkeit eine verderbliche Gewalt geben, wie sie Factionen begünstigen

1) Ib. 7, 1 sq.; Leviath. 19 p. 177; de corp. pol. II, 1, 3.

2) De corp. pol. II, 2, 1; die Beschränkung auf den künstlich eingerichteten Staat liegt in de cive 7, 5.

3) De cive 7, 5; 8 sq.; 11.

4) Ib. praef. Quam rem unam in hoc libro non demonstratam, sed probabiliter positam esse profiteor.

und die unwissende Menge zur Gewalt reizen; er ist davon überzeugt, daß ein verständiger Mann bei weitem klüger sei, als die große Zahl des Volkes, und meint, daß die Freiheit der Einzelnen sich besser dabei stehe, wenn sie nur einem Manne, als wenn sie der Masse des Volkes unterworfen ist. Auch der erblichen Monarchie redet er das Wort, indem er es als nützlich für das Volk ansieht, wenn es von der höchsten Gewalt als ein Erbeigenthum betrachtet und wie in einer väterlichen Herrschaft behandelt würde [1]. Nicht ganz in Übereinstimmung mit seinem Eintheilungsgrunde zieht er doch die Aristokratie näher an die Monarchie als an die Demokratie heran, weil sie Erblichkeit begünstigt, weil sie die Berathung an wenige bringt und beständiger ist als der Wankelmuth der Demokratie [2]. Es liegt aber freilich in seiner Denkweise im Allgemeinen, daß er die Aristokratie der Demokratie und die Monarchie der Aristokratie vorziehen muß, weil jene mehr, diese am meisten vom Naturzustande des Krieges Aller gegen Alle sich entfernt.

Die Berücksichtigung der Zeitumstände, welche durch alle seine politischen Lehren hindurchgeht, spricht sich doch in keinem Theile derselben so ausführlich aus als in seinen Lehren über die Verhältnisse des Staates zur Kirche. Bei der unbedingten Herrschaft, welche er der obersten

---

1) De cive 10, 3 sqq.; de corp. pol. II, 5, 3 sqq.; Leviath. 19 p. 178 sqq.; vita Hobbes. p. 118. Et quantum coeta plus sapit unus homo.

2) De cive 10, 19. Von einer andern Überlegung ist es, daß Demokratie doch im Wesentlichen nur Aristokratie sei, nemlich Herrschaft der Redner. De corp. pol. II, 5, 3.

Gewalt im Staate selbst über die Meinungsäußerungen der Bürger beilegte, mußte ihm die Unabhängigkeit, welche die Kirche forderte, den größten Anstoß geben. In den kirchlich-politischen Bewegungen seines Vaterlandes sah er die Gefärdung des Friedens, welche die Ansprüche auf kirchliche Freiheit nach sich ziehen müßten, in rohester Gestalt vor sich aufsteigen. Er zögerte nicht diesen Eingriffen der Religion in die Rechte des Staats sich entgegenzusetzen. Den katholischen Theologen, von welchen seine Staatslehre manchen Grundsatz geborgt hatte, mußte er widersprechen, weil sie die Herrschaft über die Seele von der Herrschaft über den Leib unterschieden, wärend ihm ein solcher Gegensatz fremd war. In vollem Widerspruch gegen sie erklärte er die höchste Gewalt für die Seele des Staats und in einer ziemlich weitläuftigen Untersuchung bestritt er die Lehren Bellarmins [1]. Gegen die Protestanten, welche sich auch auf ihr Gewissen, auf die heilige Schrift und auf besondere Erleuchtungen beriefen, machte er die Trüglichkeit in den Aussagen des Gewissens und des Glaubens geltend [2] und bestritt die Erleuchtungen, welche uns den Sinn der heiligen Schrift eröffnen sollten, indem er dagegen die vernunftmäßige Auslegung der heiligen Schrift mit seiner Staatslehre in Übereinstimmung fand, aber auch der Überzeugung war, daß in der

---

1) Leviath. 42 p. 344 sqq.

2) Hum. nat. 6, 8. Conscience I therefore define to be opinion of evidence. Ähnlich über Glauben. Ib. 11, 8. Doch haben wir gesehn, daß er auf das Gewissen als forum internum Gewicht legte. Vergl. Leviath. 15 p. 164. Auch hier ist eine Zweideutigkeit seines Sprachgebrauchs nicht zu verkennen.

Bibel viel Dunkeles liege, welches aufzuhellen uns nicht gelingen würde, und daß es daher am gerathensten sei, an die deutlichsten Aussprüche der Schrift sich zu halten [1]). So findet sich Hobbes in einem Streite mit allen kirchlichen Parteien seiner Zeit. Seinen wissenschaftlichen und politischen Ansichten kann er nicht entsagen; er ist vielmehr davon überzeugt, daß im gegenwärtigen Volksglauben und in den Lehren der Theologie noch sehr viel von dem Reiche der Finsterniß hersche, welches von der Wissenschaft und dem wahren Glauben bestritten werden müsse [2]). Religion und Glauben will er nicht bestreiten. Die Religion ist ein natürlicher Affect [3]), welcher zwar leicht mit Aberglauben sich mischt, aber von ihm gereinigt werden kann. Der Glaube beruht im Vertrauen auf Andere und ihre Worte, und da Hobbes in der Feststellung der Sprache und in der Bewahrung der Verträge auf das Vertrauen das größte Gewicht legt, so konnte er auch den Glauben nicht gering achten; er ist vielmehr geneigt in ihm ein Werk Gottes in uns zu erblicken, in demselben Sinn, in welchem Gott alles wirken soll [4]). Daher war es auch eine unerläßliche Aufgabe für ihn zu beweisen, daß seine Lehre von der höchsten Gewalt im Staate dem göttlichen Rechte nicht widerspreche, weder sofern es durch die Natur, noch sofern es durch die Offenbarung verkündet ist [5]).

---

1) Hum. nat. 11, 8; Leviath. 32 p. 262; 34 p. 277 sq.

2) Der vierte Theil des Leviathan ist gegen dieses Reich der Finsterniß gerichtet.

3) De hom. 12, 5.

4) Hum. nat. 11, 9; Lev. 43 p. 362 sq.

5) De cive praef.; Leviath. 31.

Sehr tief jedoch werden wir nicht in den philosophischen Gedanken dieses Mannes zu forschen haben, wenn wir seine theologischen Lehren entwickeln wollen. Nach der sensualistischen und skeptischen Haltung seiner Philosophie konnte er es nur für eine Verwegenheit halten irgend eine philosophische Lehre über Gott aufzustellen. Selbst die Gründe seiner Überzeugung vom Sein Gottes treten keinesweges in befriedigender Weise bei ihm heraus. Den Beweis für das Sein Gottes aus seinem Begriffe verwirft er, weil wir keinen Begriff von Gott haben [1]. Von dem Unendlichen können wir uns keine Vorstellung machen und doch haben wir alle unsere Erkenntnisse von unsern Vorstellungen. Den einzigen Beweis, welchen wir für das Sein Gottes führen könnten, würde daraus fließen, daß wir für alle Dinge der Welt eine Macht anzunehmen haben, welche sie hervorgebracht oder geschaffen hat. Dieser Beweis scheint ihm zuweilen zu genügen; aber er bemerkt auch wieder, keine Philosophie könne beweisen, daß die Welt nicht ewig sei. Die Erkenntniß des Ewigen hat sich Gott vorbehalten; über Ewigkeit und Unendlichkeit und über ihr Gegentheil können nur die entscheiden, welche Gott in religiöser Offenbarung zu seinen Dienern bestimmt hat [2]. Daher rechnet er auch den Atheismus zu den Sünden nur aus Unwissenheit, welche nicht als Verbrechen der Bürger bestraft, sondern nur als dem Staate feindlich behandelt werden sollten [3].

1) Obj. in Cart. med. p. 84.

2) Hum. nat. 11, 2; de corp. 26, 1; up. the reput. p. 692 sq.; Leviath. 11 p. 140 sq.

3) De cive 14, 19.

Seine Meinung jedoch spricht er ohne Zweideutigkeit dahin aus, daß wir einen Anfang und Schöpfer der Welt anzunehmen haben, indem ihm die unendliche Welt ebenso unbegreiflich wie der unendliche Gott ist. Auch die Weisheit in der Zusammensetzung des menschlichen Körpers scheint ihn davon zu überzeugen, daß wir nicht allein einen allmächtigen Schöpfer, sondern auch eine Intelligenz zum Bau der weltlichen Dinge anzunehmen haben [1]. Er entscheidet sich daher auch gegen die Ansicht, daß Gott als Weltseele oder als die Gesammtheit der weltlichen Dinge zu betrachten sei, hält vielmehr an dem Gedanken eines unendlichen geistigen und persönlichen Wesens fest, welches aber auch um Substanz zu sein Körper sein müsse [2]. Im Begriff Gottes liegt es, daß er nicht allein, wie andere Substanzen, in sich, sondern auch von sich ist [3]. Sonst aber entschuldigt sich Hobbes mit der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn er in weitere Untersuchungen über seinen Begriff nicht eingeht. Nur zweierlei Arten der Attribute dürfen wir Gott beilegen, solche, welche unsere Unfähigkeit ihn zu begreifen ausdrücken, und solche, welche ihm unsere Verehrung bezeugen [4]. Jene sind nur verneinender Art. Unter ihnen führt Hobbes an, daß wir Gott weder Verstand noch Willen beilegen dürften; Verstand nicht, weil alles Verständniß von den Sinnen kommt

---

1) De hom. 1 p. 8; an answer to bish. Bramh. p. 431 sq.

2) De cive 15, 14; an answer to bish. Bramh. p. 432 sq., wo auch die Ausdrücke natura naturans und natura naturata abgelehnt werden. Ib. p. 446.

3) An answ. to bish. Bramh. p. 431.

4) Human nat. 11, 3.

und Gott keine Sinne haben kann, Willen nicht, weil er nichts zu begehren hat. Die andere Art der Attribute Gottes legt ihm meistens nur im höchsten Grade bei, was wir an uns werthschätzen, drückt nur ein Verhältniß zu uns aus und soll nicht sein Wesen, sondern nur unsere Verehrung und Unterwürfigkeit unter seine Gebote bezeichnen [1]. Nur diese Attribute berühren unsere Frömmigkeit und haben Beziehung auf die öffentliche Gottesverehrung.

Die Untersuchung über diese läßt ihn doch ziemlich ausführlich in den positiven Glauben eingehn, welcher unter uns verbreitet ist. Er darf ihn nicht verachten, weil er eine große Macht im Staate ausübt. In ähnlicher Weise wie Herbert ist er bemüht ihn von Aberglauben zu reinigen und auf eine einfache Formel zurückzubringen, welche mit den Zwecken des Staats in keinen Streit gerathen kann. Dabei ist er aber weit davon entfernt dem Staat die Herrschaft über die Kirche zu geben; er betrachtet ihn vielmehr nur als den Stellvertreter derselben, indem er das allgemeine Reich Gottes als die Voraussetzung der Religion ansieht, den Staat aber als den Vollstrecker des göttlichen Willens in diesem Reiche. Die ursprüngliche oder natürliche Religion denkt er sich nemlich in einer ähnlichen Weise, wie den Naturzustand überhaupt, als eine Verwirrung der verschiedensten Annahmen, als einen Streit Aller gegen Alle über die Weisen, wie Gott verehrt werden sollte [2]. Um diesen Streit zu ver-

1) Ib. 11, 4; de cive 15, 14. Daß ihm Intelligenz beigelegt wird, ist schon erwähnt worden; auch arbitrium kommt ihm zu. De hom. 14, 1.

2) Leviath. 12; de cive 15, 17.

meiden hat der Staat die äußere Gottesverehrung zu ordnen und darf sie ordnen, weil der innern Frömmigkeit daraus kein Nachtheil erwachsen kann [1]). Hobbes unterscheidet aber auch von der natürlichen die positive oder durch übernatürliche Offenbarung verkündete Religion. Das Reich Gottes erstreckt sich im weitesten Sinne über die ganze Welt; von ihm jedoch spricht man nur im uneigentlichen Sinne, denn es würde auch die natürlichen Dinge und die Feinde Gottes umfassen; im eigentlichen Sinne lassen sich zum Reiche Gottes nur die Menschen zählen, welche ihm Verehrung und Gehorsam zollen; alle diese hängen der natürlichen Religion an. Es widerspricht dem aber auch nicht, daß Gott ein besonderes Reich gestiftet hat unter seinen Erwählten [2]). Ihnen hat er seinen Willen in besonderer Weise offenbart, in dreifacher Weise, durch Moses, durch Christus und durch die Apostel [3]), aber immer durch Menschen, welchen die Erwählten als Stellvertretern Gottes Glauben und Gehorsam schuldig sind. Ihr Glaube hängt an die Autorität der Stellvertreter Gottes oder seiner Propheten und es ist der einzige Glaubensartikel, welcher zur Theilnahme an das Gottesreich genügt, daß wir den Propheten Gottes vertrauen [4]). Über diesen Glaubensartikel hat nun die

---

1) De cive I, I.

2) Leviath. 12 p. 146; 31 p. 255 sq. Daß dies ein eigentliches Reich, eine Monarchie im weltlichen Sinne, ein Vertrag Gottes mit den Menschen sei ib. 35.

3) Ib. 16 p. 167; 42 p. 317 sq. Die dreifache Offenbarung entspricht den drei Personen der Trinität.

4) Ib. 43 p. 363. The (unum necessarium) only article of faith, which the scripture macketh simply necessary to salva–

Regierung des Staats seine Gewalt; denn es ist die nothwendige Bedingung für die Theilnahme am Gottesreiche. Dagegen verlangt weder der alte noch der neue Bund eine Trennung des weltlichen und des geistlichen Reiches, vielmehr beide geben Gesetze nicht allein für die Gottesverehrung, sondern auch für das weltliche Leben und die weltliche Herrschaft ist ihnen ein Theil der Religion [1]. Hobbes sucht weitläuftig zu beweisen, daß dies unter der Theokratie der Juden so gewesen sei, daß aber auch Christus daran nichts geändert habe. Er wollte kein Reich in dieser Welt stiften, sondern nur durch Lehre und Überredung die Menschen auf sein künftiges Reich vorbereiten. Er stiftete keinen Staat, sondern befahl in Unterwürfigkeit gegen die Obrigkeit sein künftiges Reich zu erwarten [2]. Eben so haben es die Apostel gemacht. Einen Stellvertreter Christi haben wir nicht; hätten wir ihn aber auch, so würde er doch ebenso wenig weltliche Macht haben, wie Christus eine solche sich zuschrieb [3]. Die

---

tion, is this, that Jesus is the Christ. By the name of Christ is understood the king, which God had before promised by the prophets of the old testament, to send in the world, to reign — — under himself eternally and to give them that eternal life, which was lost by the sin of Adam. Unsterblichkeit der Seele wohnt uns nicht von Natur, sondern aus Gnade bei. Ib. 44 p. 377. Die Ungerechten trifft ewiger Tod. An answ. to bish. Bramh. p. 441. Über die Auferstehung herschen sehr sinnliche Vorstellungen. Leviath. 38 p. 297 sqq.; 41 p. 315.

1) Leviath. 12 p. 146. In the kingdom of God the policy and laws civil are a part of religion and therefore the distinction of temporal and spiritual domination hath there no place.

2) De cive 17, 6.

3) Leviath. 42 p. 317; 319.

weltliche Macht ist beim Staate geblieben; alle Handlungen der Bürger sind in der Gewalt der Obrigkeit; ihr ist durch die offenbarte Religion nur eine göttliche Autorität zugewachsen und sogar die Autorität aller Offenbarung gewinnt Gesetzeskraft nur dadurch, daß sie zum Gesetze des Staats erhoben wird [1]. Die Obrigkeit ist zugleich Verwalterin der geistlichen Gewalt. Weltliche und geistliche Herrschaft zu trennen ist verderblich; in diesem Leben giebt es keine andere als die zeitliche Herrschaft und der Unterschied zwischen Kirche und Staat besteht nur darin, daß man die Unterthanen unterscheidet, sofern sie Menschen und sofern sie Christen sind. Das Gemeinwesen heißt Staat, sofern die Unterthanen Menschen, Kirche, sofern sie Christen sind [2]. Hieraus folgt, daß in einer christlichen Monarchie der König Bischof und Hirte der christlichen Gemeinde ist; nur der König hat seine Gewalt unmittelbar von Gott; alle übrige Geistliche haben ihr geistliches Ansehn von ihm [3]. Hobbes zieht die Folgerungen des protestantischen Kirchenrechts, welches der Obrigkeit des Landes die Sorge für die Gottesverehrung überträgt, in dem Sinne der unbedingten Herrschaft, welche er für den Frieden des Staats fordert. Die Kirche eines jeden Landes ist eine Sache für sich und wird nach verschiedenen Gesetzen regiert. Mit den Landesgesetzen aber kann das Gewissen des Christen niemals im Streit gerathen, weil er das Gebot hat der Obrigkeit in allen Stücken gehorsam zu sein. Sein

1) Ib. 42 p. 320; 329.
2) Ib. 39 p. 306; de cive 17, 21.
3) Leviath. 42 p. 341.

Glaube an Christum und alles, was in ihm liegt, bleibt dabei eine freie Meinung. Wenn die Obrigkeit christlich ist, so theilt sie dieselbe mit den Unterthanen; sollte sie nicht christlich sein, so würde sich kein Grund denken lassen, warum sie Unterthanen strafen sollte, welche an das zukünftige Reich Christi glauben, aber sonst den weltlichen Gesetzen der ungläubigen Obrigkeit in allen Dingen Gehorsam leisten [1]. Wir sehen hier, daß Hobbes doch eine freie Meinung gestattet, welche durch die Gesetze des Staats nicht verboten werden soll; aber es ist freilich eine Meinung, welche sich ganz innerlich hält und in keine äußere Handlung umschlägt. Äußeres und Inneres sind ihm doch nicht ohne alle Ausnahme in Übereinstimmung mit einander.

Was wir nach Betrachtung seines Bildungsganges erwarten mußten, entgegengesetzte Richtungen in der Zusammensetzung seiner Gedanken, ist uns in reichlichem Maße entgegengetreten. Ergriffen von den Bestrebungen, welche Bacon in weitester Ausdehnung geltend gemacht hatte, alles in unserer Wissenschaft von der sinnlichen Erfahrung abzuleiten, konnte er doch die mathematische Methode des Beweises von allgemeinen Grundsätzen auch nicht aufgeben; er entschloß sich lieber die Wissenschaft und alles Denken der Vernunft als eine Sache sprachlicher Übereinkunft zu betreiben. In seinem Sensualismus geht er weit genug einzusehn, daß wir durch unsere Empfindungen nur zur Erkenntniß einer Reihe von Thatsachen oder innern Bewegungen kommen können; aber die

1) Leviath. 42 p. 320 sq.; 43 p. 361 sq.

Erkenntniß der Natur mochte er doch nicht entbehren und er bequemte sich daher dazu das innere Werden in eine Bewegung des Körpers umzusetzen und anzunehmen, daß wir durch dasselbe einen Beweis vom Daseyn der Körperwelt erhielten. Seine Lehre bildete sich nun zu einem entschiedenen Materialismus aus und die Welt erschien ihm als eine große Kette mechanischer Bewegungen. Dies auf das sittliche Leben des Menschen angewendet mußte zum Fatalismus führen; wenn aber daraus auch zu folgen schien, daß wir den natürlichen Zuständen uns nicht entziehen könnten, so glaubte Hobbes in der willkürlichen Einrichtung der Sprache, auf welcher die menschliche Vernunft beruhen sollte, und im willkürlichen Vertrage ein Mittel zu finden uns dem Naturzustande des Krieges Aller gegen Alle zu überheben. In den einzelnen Dingen oder Körpern, welche er annahm, glaubte er zwar keinen andern Trieb zu erkennen als den Trieb der Selbsterhaltung und seine Sittenlehre huldigte daher auch ohne Rückhalt dem Egoismus, aber er meinte doch auch die Klugheit des Menschen werde ausreichen durch die Erfindung der Sprache zu der allgemeinen Einsicht zu führen, daß wir nur durch unbedingte Unterwerfung unter die Obrigkeit Frieden und Sicherheit gewinnen könnten, ja er erhob diese Klugheit zu einem allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur und schloß selbst den Gedanken nicht aus, daß unter der Herrschaft des Staats das Gottesreich sich verbreiten und alle Menschen zu einer Heerde versammeln soll. So konnte er für die bürgerliche Ordnung die Weihe der Religion gewinnen; so konnte er auch das Willkürliche an ein allgemeines Gesetz der Na-

tur heranziehen. Sein Nominalismus schien zwar bereit nur die Wahrheit der Individuen anzuerkennen; aber er huldigte doch auch dem Gedanken an ein allgemeines Naturgesetz, welches alle Individuen beherrsche.

Die entgegengesetzten Richtungen in seiner Lehre ließen nicht erwarten, daß sie eine volle Wirkung haben würde. Er ist daher auch nicht Haupt einer Schule geworden. Aber die Schärfe seiner Gedanken, welche die äußersten Folgerungen nicht scheute, prägte sich künftigen Forschern ein und die Neigungen, welchen er folgte, lagen zu sehr in der Richtung der neuern Zeit, als daß sie nicht weitere Erfolge hätten haben sollen. Im Allgemeinen beherschte ihn das Bestreben seiner Zeit nach Erkenntniß der Natur. Er sah, daß wir dabei von den Sinnen ausgehen müssen, daß wir um die Erscheinungen rein aufzufassen, nur der sinnlichen Empfindung vertrauen sollen; aber strenger als andere Naturforscher erkannte er auch, daß unsere Empfindungen uns nichts anderes beglaubigen als Erscheinungen in uns und kam dadurch den Gedanken nahe, welche in der Entwicklung des neuern Sensualismus zum subjectiven Skepticismus geführt haben. Er nahm auch das Bestreben seiner Zeit nach mathematischer Erkenntniß und nach Anwendung derselben auf die Naturlehre auf und strebte nun die Methode der Mathematik in einer noch strengern Weise, als es bisher geschehn war, auf alle Wissenschaften auszudehnen. Das mathematische Verfahren galt ihm für das Verfahren der Vernunft überhaupt und das Denken für ein Rechnen; hierdurch allein meinte er einen wissenschaftlichen Zusammenhang der Gedanken gewinnen zu können, welcher über

die Erkenntniß der Erscheinungen hinausginge. Aber er erkannte auch besser als andere mathematische Naturforscher, daß die Begriffe, welche wir zur Bestimmung der Erscheinungen zusammenrechnen, weit davon entfernt sind die objective Natur der Dinge uns zu verrathen; er hielt sie nur für willkürliche Bestimmungen einer Sprache, über welche wir übereinkommen, und schloß hieraus, daß alle Wissenschaft, welche über die Erscheinungen hinausgeht, nur eine Sache willkürlicher Wortbestimmung sei. Unstreitig ein sehr entschiedener Ausdruck des Zweifels. Doch in seiner vollen Bedeutung kam er bei Hobbes nicht zum Ausbruch. Er zog die Folgerungen nicht, welche nahe zu liegen scheinen, wenn man die Verschiedenheit der Sprachen bedenkt; er hatte vielmehr im Sinn, daß die Sprache wenigstens in einigen Gebieten unseres Denkens auf allgemeingültige Weise sich feststellen lasse; unter der Willkür der Vernunft scheint ihm doch noch eine tiefere Weisheit der Natur verborgen zu liegen. Hierin leitet ihn ohne Zweifel die Neigung seiner Zeit in der Natur eine objective Wahrheit zu finden; er überläßt sich ihr, indem er seinen Materialismus ausbildet. Eine geheime Neigung hatte schon lange den materialistischen Vorstellungen zugeführt; Hobbes gab ihr zuerst ihren Lauf ohne alle Beschränkung, indem er selbst von der Unbegreiflichkeit Gottes sich nicht abhalten ließ zu behaupten, daß um etwas zu sein er Körper sein müsse. Dieses Bestreben eine objective Lehre von der Natur zu gewinnen ist nun unstreitig der mächtigste Hebel in seiner Denkweise. Er beweist sich als solcher, indem er ihn dazu führt auch das Leben der Vernunft, welche durch ihre Willkür den Ge-

setzen der Natur sich zu entziehn scheint, dem Laufe der Nothwendigkeit zu unterwerfen. Da erscheint ihm alles in einer unübersehbaren Verkettung der Bewegungen, welche die Natur zusammenhält, obgleich er dieses Gesetz der Natur nicht sehen, sondern nur ahnden kann; da wird auch das Handeln des Menschen, sein Staat und seine Kirche diesem Gesetze unterworfen. Dieser Zweig seiner Philosophie, welcher mit der menschlichen Gesellschaft sich beschäftigt, ist von Hobbes am sorgfältigsten und am meisten in einem eigenthümlichen Sinne ausgebildet worden; er hat auch die mächtigsten Nachwirkungen in der folgenden Zeit gehabt. Doch schließen sich auch in ihm seine Gedanken nur an die frühern Entwicklungen der Philosophie an. Die Lehren, daß alle natürlichen Bestrebungen auf Selbsterhaltung ausgingen, daß unsere Affecte und Leidenschaften in physischer Weise aus dem Triebe zur Selbsterhaltung flößen, hatten schon Telesius und Cremonini vorgetragen, die Lehren vom Staatsvertrage und von der Souveränetät des Volkes haben wir bei Molina, den katholischen Theologen und Grotius gefunden, die Lehre von der Vertretung der kirchlichen Interessen durch den Staat war von den Protestanten gekommen. Die politischen Bewegungen seiner Zeit nach unbedingter Monarchie hinstrebend gaben ihm die mächtigsten Anregungen für seine Politik ab. Wenn er behauptete, daß in der Offenbarung nichts gegen die Vernunft sein dürfe und daß wir in willkürlichen Bestimmungen über die Gottesverehrung unsern Willen in Gehorsam gefangen zu geben hätten [1]), so hatten hieran Taurellus und

1) Leviath. 32 p. 262.

geschehe, obwohl er sich gestehen muß, daß unsere Erfahrung weder weit noch scharf genug ist um alles Geschehen überblicken oder durchschauen zu können. Wenn er alsdann aber von der andern Seite bemerkt, wie unsere Erfahrung zu beschränkt ist, um eine vollkommene Allgemeinheit unserer Erkenntnisse uns gewähren zu können, nimmt er seine Zuflucht zu der Willkür unserer Sprache und sein Bestreben ist nun nur darauf gerichtet eine Wissenschaft für den Menschen auszubilden. Er hat es alsdann nur darauf abgesehn die Wissenschaft als eine nützliche Kunst auszubilden. Diese beschränkte Nützlichkeitslehre läßt ihn jedoch in der That eine natürliche Gemeinschaft unter den Menschen voraussetzen, welche durch Kunst nur unterstützt und entwickelt werden soll in der Übereinkunft der Sprache wie des Staates. Durch Vereinigung unserer Kräfte sollen wir nun Macht und Sicherheit gegen die Zufälle des Lebens uns gewinnen. Offenbar ist diese Seite der Lehre von ihm vorherschend und mit Vorliebe ausgebildet worden, indem die Staatslehre sein Hauptaugenmerk war. Daher kommt es, daß seine Sätze nur in einem lückenhaften Zusammenhange unter einander stehn und von ihm nicht ausgeführt worden ist, wie wir in einer ununterbrochenen Kette von Ursachen und Wirkungen stehend, auch in der Willkür unserer Vernunft, Sprache, Staat und Kirche ausbildend an das allgemeine Gesetz der Natur uns anschließen und die Zwecke der Natur oder der Vorsehung ausführen helfen.

Viertes Kapitel.

Peter Gassendi.

Noch einiges müssen wir über einen Mann hinzufügen, welcher im Kreise der philosophirenden Gelehrten aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert nicht ohne mannigfachen und weitverbreiteten Einfluß war. Wenn er auch weniger durch eigenthümlichen Geist und erfinderische Gabe als durch Gelehrsamkeit glänzte, so machte ihn doch die Vielseitigkeit seiner Forschungen und der gemäßigte Sinn, in welchem er alles prüfte, vor vielen andern geeignet einen Abdruck der Stimmung zu geben, welche zu seiner Zeit unter den Gelehrten herschend war.

Peter Gassendi wurde 1592 zu Chantersier, einem kleinen Orte in der Nähe von Digne, in der Provence geboren. Von geringem Herkommen suchte er im geistlichen Stande sich emporzuschwingen und erlangte durch Fleiß und geistige Regsamkeit bald den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten. Zu Lehrämtern in Digne und Aix befördert hatte er die Aristotelische Philosophie vorzutragen, wärend er schon durch seine Arbeiten in der Mathematik, in der alten Litteratur und der neuern Philosophie zu freiern Ansichten gekommen war und besonders die skeptischen Lehren des Vives und des Charron auf ihn Eindruck gemacht hatten. Daher trug er die Lehren des Aristoteles nicht ohne kritische Bemerkungen vor, aus welchen seine erste Schrift, paradoxe Übungen gegen die Aristoteliker, hervorging. Nachdem er die geistlichen Würden erhalten hatte und Probst zu Digne geworden war, wurde er durch Geschäfte seiner Kirche nach Paris ge-

führt, wo er bald in der gelehrten Gesellschaft sich einbürgerte und zuletzt sich niederließ, indem er durch Richelien bestimmt wurde die Professur der Mathematik am königlichen Collegium anzunehmen. Er stand in Umgang oder in brieflichem Verkehr mit den berühmtesten Männern seiner Zeit, mit Mersenne, Hobbes, Descartes, Galilei, in vertrauter Freundschaft mit dem Skeptiker La Mothe le Bayer. In die philosophischen Streitigkeiten seiner Zeit wurde er oft gezogen, wie seine kritischen Schriften gegen Fludd, Herbert, Descartes beweisen, obwohl er von friedlicher Gemüthsart war. Großen Fleiß verwandte er auf die Erklärung der Epikurischen Philosophie, aus welcher er vieles für sein eigenes philosophisches System entnahm. Erst nach seinem Tode, welcher 1655 eintrat, wurde dies System bekannt gemacht.

Der Ruhm und Einfluß Gassendi's bei seinen Zeitgenossen beruhte hauptsächlich auf seinen umfassenden Kenntnissen, ebenso sehr in der alten und neuern Philosophie und Litteratur als in der Mathematik und Physik. Nicht ohne Grund hat Bayle von ihm gesagt, er sei unter den Philologen der größte Philosoph, unter den Philosophen der größte Philolog gewesen. Durch bedeutende Erfindungen glänzte er nicht; dem neuern Entwicklungsgange der Wissenschaften hatte er sich doch nicht mit Entschiedenheit angeschlossen; gegen das Copernikanische System hatte er noch seine Zweifel; die theologischen Fragen will er zwar nicht der Philosophie beimischen, weil wir in dieser nur dem Lichte der Natur zu folgen haben [1], und über

1) Eth. II, 6 p. 809 in der Ausgabe seiner Werke Lugd. 1658

alles, worüber die katholische Kirche nicht entschieden hat, will er sich seine Freiheit vorbehalten, in allem übrigen aber bindet ihn der Ausspruch der Kirche, welche von seinen Vorfahren ihm überkommen ist [1]. Wenn er auch in seinen philosophischen Untersuchungen keiner Autorität folgen will, so gehört doch seine Darstellungsweise noch sehr der frühern Zeit an, in welcher man erst nach Untersuchung aller alten Autoritäten zur Entscheidung kommen konnte. Er steht an der Grenzscheide der Zeiten, welche von der Nachahmung des Alterthums zu der entschiedenen Reform der Philosophie in neuen Systemen sich wandten. Sein Geist ist daher auch nicht sehr entschieden, vielmehr durchaus skeptisch gestimmt, so daß er überall, wo über die Erscheinungen hinausgegangen wird, nur Wahrscheinlichkeit findet, worin er denn freilich einen mittleren Weg zwischen Skepticismus und Dogmatismus finden will [2]. Obgleich die Physik ihm der Haupttheil der Philosophie ist, weil sie allein über die Wahrheit der Dinge uns unterrichtet [3], findet er doch, daß sie am meisten gegen den Dogmatismus spreche, weil wir uns glücklich schätzen müßten, wenn wir in ihr etwas Wahrscheinliches entdecken könnten [4]. Die Principien der Natur als solche können wir nicht beweisen, sondern nur annehmen [5]. Dennoch will er dem Skepticismus sich nicht ergeben; wenn er behaupte, daß nichts sei, so liege hierin ein Wi-

1) Synt. phil. lib. prooem. 9 p. 29 b. sq.
2) L. l.; log. II, 5; instit. log. p. 104. a.
3) Lib. prooem. 1; phys. prooem. p. 125. a.
4) Log. II, 5 p. 79.
5) Phys. sect. I l. III p. 275. b.

derspruch; denn wer so etwas behaupte, der setze in seinem Behaupten und Schließen sein eigenes Sein voraus [1]. Der Skeptiker muß doch die Wahrheit der Erscheinungen zugestehn; auch braucht man ihm nicht zuzugeben, daß sie nur erinnernde Zeichen abwerfen, sondern unsere Schlüsse führen uns auf Entdeckung verborgener Dinge. Gassendi um dies zu zeigen führt freilich solche Beispiele an, welche nur gegenwärtig verborgene Erscheinungen uns entdecken lassen [2]; aber aus seinem philosophischen Systeme sehen wir, daß er der Meinung ist, wenigstens in wahrscheinlichen Muthmaßungen könnten wir auch zu den Gründen der Erscheinungen vordringen. So entschlägt er sich aber der Strenge wissenschaftlicher Forschungen und sucht nur die Meinungen anderer Philosophen prüfend die wahrscheinlichsten Muthmaßungen zu gewinnen. Wenn er sich den Meinungen des Aristoteles entzogen hat, so ist er dagegen den Meinungen des Epikur in die Hände gefallen. Er folgt ihnen zwar nicht ohne Abänderungen, aber doch eben nicht anders als die Philosophen unseres vorigen Zeitabschnitts den Meinungen anderer alten Philosophen zu folgen pflegten. Wir würden daher in der That geneigt sein ihn seiner Denkweise nach jenem Abschnitte zuzurechnen, wenn wir nicht zu beachten hätten, daß er doch in der Haltung seiner Untersuchungen mit der von Bacon eingeleiteten Reform in der mannigfaltigsten Berührung steht und daß selbst seine Erneuerung der Epikurischen Atomenlehre ein be-

1) Log. II, 5 p. 80. a.
2) Ib. p. 81. b sqq.

deutendes Glied für die systematische Entwicklung der neuern Philosophie abgegeben hat.

Seine Lehren hat er in ein System zusammengestellt, welches der Eintheilung der alten Philosophie folgt. Aber die Logik ist ihm nur Einleitung und Werkzeug für die Erkenntniß und die Ethik behandelt er in einem kurzen Abrisse, in welchem er nur dürftig die Lehren der Alten zu wiederholen und zu prüfen weiß; dagegen ist ihm die Physik die Hauptsache, die eigentliche theoretische Philosophie, die Lehre von der Wahrheit; sie wird von ihm in allen ihren Theilen, welche denn doch sehr dem Aristotelischen Schema gleichen, sehr ausführlich behandelt [1]). Er findet es nicht unmöglich in ihr von allgemeinen Grundsätzen auszugehn, welche der alten Metaphysik gleichen würden; weil aber solche Grundsätze sehr dem Streit ausgesetzt sein dürften, wählt er lieber den Weg die einzelnen Theile der Physik zu untersuchen, um aus ihnen die allgemeinen Grundsätze abzunehmen [2]).

Dies Verfahren stimmt mit seiner Erkenntnißlehre überein, indem er ohne Bedenken von der sinnlichen Erkenntniß des Besondern alle unsere Wissenschaft ableitet. Unsere Seele ist eine leere Tafel, in welche alles durch die Sinne eingeschrieben werden muß. Nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war. Dem Mangel eines Sinnes folgt auch der Mangel der ihm entsprechenden Erkenntniß [3]). Cartesius hatte sehr Unrecht

1) Lib. prooem. 1.
2) Phys. prooem. p. 131 sq.
3) Inst. log. I p. 92. b. Omnis, quae in mente habetur, idea ortum ducit a sensibus.

die Lehren Bacon's zu verschmähen und dem Verstande zu vertrauen, als könnte er ohne Hülfe der Sachen die Wahrheit erkennen [1]). Nur in unserer Einbildungskraft bilden sich, nachdem wir von den Sinnen die ersten Vorstellungen von den Dingen empfangen haben, andere Vorstellungen aus, weil sie die Fähigkeit hat die ersten Vorstellungen umzubilden. So gewinnen wir aus einfachen Wahrnehmungen durch Zusammensetzung die Vorstellung des goldenen Berges; aus der Wahrnehmung des Menschen geht uns durch Vergrößerung die Vorstellung des Riesen, durch Verkleinerung die Vorstellung des Zwerges hervor und noch andere solcher Verwandlungen der ursprünglichen Vorstellungen durch die Einbildungskraft werden angeführt [2]). Ähnlich wie Hobbes denkt sich Gassendi die Thätigkeiten der Einbildungskraft als einen natürlichen Verlauf von Bewegungen, welche aus den ursprünglichen Bewegungen des Sinnes mit Nothwendigkeit erfolgen. Sie schließen alle die Erscheinungen in sich, welche die frühere Seelenlehre als Thätigkeiten des Gemeinsinns, der Beurtheilungskraft, des Gedächtnisses und der Phantasie von den Thätigkeiten der Einbildungskraft hatte unterscheiden wollen, indem Gassendi nur einen und denselben Proceß der Bewegungen in unserer Seele anerkennt, welcher mit der Verkettung der Bewegungen in unsern Nerven und in unserm Gehirn in Zusammenhang steht [3]). Die Vorstellungen der Einbildungskraft sieht er als einfach an, obwohl sie sehr zusammengesetzt sein können, in-

1) Log. II, 6 p. 90. a.
2) Inst. log. I p. 92. b sq.; disqu. met. p. 301. a.
3) Phys. sect. III membr. II l. VIII, 2 sqq.

dem er sie im Gegensatz sich denkt gegen die zusammengesetzten Sätze oder Urtheile, in welchen er erst den bejahenden oder verneinenden Ausdruck der wahren oder falschen Gedanken erwartet. Dennoch kann er es nicht für gleichgültig halten, wie wir die Vorstellungen unserer Einbildungskraft bilden, da sie die Grundlage alles unseres Denkens enthalten sollen [1]). Der erste Theil seiner logischen Anweisungen handelt daher von der richtigen Einbildung von welcher er verlangt, daß sie der Sache entspreche [2]). Es ist hierbei Voraussetzung, daß wir Sachen, einzelne Dinge oder Substanzen wahrnehmen oder empfinden können [3]), weil nur unter dieser Voraussetzung auch die Einbildungskraft eine richtige Vorstellung der Sachen sich abstrahiren kann; daher setzt auch Gassendi mit seinem Führer Epikur, daß es nicht nöthig sei das Dasein der körperlichen Substanz zu beweisen, weil sie der Sinn vor allen andern Dingen zeige [4]). Und doch, wenn er genauer untersucht, muß er nach Campanella's und Anderer Vorgang eingestehn, daß wir nur sinnliche Qualitäten, nicht aber Körper oder andere Substanzen wahrnehmen, und meint nun, erst durch Induction erschlössen wir, daß verschiedenen sinnlichen Qualitäten eine gemeinsame Substanz, ein Körper, zum Grunde liege und

---

1) Inst. log. I p. 92. a.

2) Ib. p. 92. b. Die 4 Theile der Logik, bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare, entsprechen den Lehren vom Begriff, vom Urtheil, vom Schluß und von der Methode nach der Weise der alten Logik. Log. II, 6 p. 87. a; inst. log. praef. p. 91. a.

3) Inst. log. I p. 92. a.

4) Phys. sect. I l. III, 1 p. 231. b.

der Gedanke einer solchen bliebe uns immer etwas Dunkles und Verhülltes [1]). Diese Ansicht mußte ihm um so mehr einleuchten, je weniger er geneigt war den wahren Substanzen, welche er annahm, den Atomen, die Qualitäten zuzuschreiben, welche wir an ihnen wahrnehmen.

Man wird hiernach nicht erwarten können, bei ihm eine irgend wie genaue Erklärung über das zu finden, was durch die sinnliche Wahrnehmung und Einbildungskraft zu unserer Erkenntniß kommt. Kaum wird es uns noch verwundern können, daß er selbst von den Zweckbegriffen, die er der Naturforschung bewahren möchte, so spricht, als lägen sie unsern Augen und Sinnen offen vor [2]). Dies muß nun seine ganze Erkenntnißlehre schwankend machen. Wenn er folgerichtig auf seiner sensualistischen Grundlage hätte fortbauen wollen, so würde er der Methode der Induction haben folgen müssen. Er legt auch wirklich auf die aufsteigende Reihe der Begriffe großes Gewicht, welche durch Sammlung und Abstraction aus den besondern Wahrnehmungen allgemeine Begriffe bilden

---

5) Ib. lib. VI, 1 p. 372. a. Nihil autem praeter qualitates a sensibus percipitur. — — Et quamvis oculus dicatur videre non tantum colorem, sed coloratum etiam corpus, attamen hoc ipsum esse coloratum — — qualitas est; quod autem substantiam, cui insit, simul nominamus, ob inductionem facimus, qua subesse aliquod subjectum qualitati ratiocinamur. — — Quod caput est, cum commune subjectum substantiamve esse in confesso sit, ea tamen semper obvelata manet, neque aut intelligere aut dicere, cujusmodi sit, possumus, nisi per ipsas, quibus efficitur quaeque sensibus patent, qualitates. Disqu. met. p. 323. b; 325. b.

1) Phys. sect. III membr. post. l. II, 3 p. 231.

soll [1]), und wenn er auch, ähnlich wie Zabarella, zwei Methoden der Wissenschaft unterscheidet, die analytische oder aufsteigende und die synthetische oder absteigende, und in der gegenseitigen Probe, welche die eine für die andere abgiebt, den wahren Faden der Ariadne für den Irrgarten der Wissenschaft findet [2]), so ist es doch unzweifelhaft, daß er die aufsteigende Methode als den wahren Weg der Natur betrachtet, auf welchem wir unsere Kenntnisse erlangen [3]), wärend ihm die absteigende Methode nur als ein späteres Werk der Kunst erscheint. Aber er kann sich doch der Induction Bacon's nicht völlig anvertrauen; denn er bemerkt sehr richtig, daß sie zu ihrer Vollständigkeit einen allgemeinen Satz voraussetzen würde, welcher die Eintheilung der durch Erfahrung zu erforschenden Glieder enthalten müßte, und daß sie daher in der That nur eine Art des Schlußverfahrens vom Allgemeinen aus sei. Daher wendet er sich auch diesem Schlußverfahren zu [4]), dessen Formen er nach der Weise

1) Inst. log. I p. 93 sq.

2) Ib. IV p. 121. a sqq. Daß Zabarella ihn hierin leitete, geht hauptsächlich daraus hervor, daß Gass. eben so wie Zab. dabei die Verschiedenheit der theoretischen und der praktischen Wissenschaften im Auge hatte. Übrigens ist die Unterscheidung beider Methoden sehr ungenau, weil verschiedene Arten der Analyse und Synthese unter einander gewirrt werden.

3) Ib. I p. 93; IV p. 122. b. sq.

4) Log. II, 6 p. 90. a. Quamquam, cum in syllogismo sit re ipsa robur nervusque omnis ratiocinii et ne inductio quidem quidquam probet, nisi quia virtute syllogismus est (ob intellectam nimirum generalem propositionem, qua enunciatur omnia, quae enumerari possunt singularia, esse ea, quae sunt enumerata, nullumve assignari posse, quod non sit ejusmodi) injuria profecto videtur syllogismus improbari. Inst. log. III p. 113. a.

der Aristoteliker auseinandersetzt, und findet in ihm alles wissenschaftliche Verfahren begründet. Er unterscheidet daher auch eine doppelte Evidenz, des Sinnes nemlich und der Vernunft [1]). Der letztern zu vertrauen wird er unstreitig besonders durch die Mathematik angewiesen welche seinen Fleiß beschäftigte; er hofft durch sie sogar verborgene Gründe der Erscheinungen zu entdecken [2]). Dennoch kann er sich nicht enthalten den Satz des Aristoteles zu billigen, daß im Fall des Streites zwischen Vernunft und Sinn dem letztern mehr zu trauen sei als der erstern [3]). Begreiflich genug, weil der Sinn die ursprüngliche Quelle aller unserer Erkenntniß sein soll. Wir aber werden denn freilich wohl urtheilen müssen, daß Gassendi zwar von Grundsätzen ausgeht, welche dem Sensualismus huldigen, aber auch allgemeine Grundsätze der Vernunft nicht von sich abzuwehren weiß, deren Ursprung er sich nicht erklären kann.

Seine Erkenntnißtheorie stimmt mit seiner Seelenlehre überein. Er findet es nemlich nöthig die vernünftige Seele des Menschen von der thierischen Seele zu unterscheiden. Daß er hierdurch genöthigt wird zwei Seelen des Menschen anzunehmen, scheint ihm eben so statthaft, wie die gewöhnliche Annahme, daß der Mensch aus Seele und Leib zusammengesetzt sei [4]). Die Gründe, welche für die vernünftige Seele sprechen, beruhen darauf, daß wir eine immaterielle Thätigkeit in uns anzunehmen haben,

1) Inst. log. II p. 103. b. sq.
2) Log. II, 5 p. 81. b.
3) Inst. log. IV p. 122. a.
4) Phys. sect. III membr. post. l. III, 4 p. 257. b.

wärend die thierische Seele für ein materielles Wesen gilt. Es werden dafür mehrere Beweise angeführt. Unser Verstand kann Dinge denken, welche nicht sinnlich sind, wie Gott, das Leere, das Allgemeine, die Tugenden und die Verhältnisse der Dinge. Er ist der Reflexion fähig, denn er erkennt sein Erkennen und bestimmt sich zum Erkennen; er kann daher kein Körper sein, weil kein Körper auf sich selbst zurückwirkt. Viele Gedanken unseres Verstandes gehen weit über alles hinaus, was die sinnliche Einbildungskraft sich vorstellen kann, besonders der Gedanke des Unendlichen [1]). Wenn auch diese Gründe nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit entwickelt werden, sie haben doch Gewicht. An diese Behauptung der immateriellen Seele schließt sich alsdann auch die Lehre von der Unsterblichkeit derselben an, welche wesentlich auf ihre Körperlosigkeit sich stützt [2]). Es schließt sich nicht minder die Frage an nach der Verbindung der immateriellen Seele mit dem Körper. Gassendi sucht sie zu beantworten, indem er unserer vernünftigen Seele eine Neigung zur sinnlichen Einbildungskraft zuschreibt, durch deren Hülfe sie denken und schließen müsse und durch deren Vermittlung sie alsdann auch in Verbindung mit dem Körper trete [3]). Aber der Schwierigkeiten, welche in allen diesen Untersuchungen über die immaterielle Seele, über ihr Wesen, ihr Fortleben nach dem Tode und ihre Verbindung mit dem Leibe liegen, besonders für seine sensualistische Denkweise, ist sich Gassendi auch sehr gut

1) Ib. l. IX, 2 p. 441 sq.; 3 p. 451 sqq.
2) Ib. XIV, 2 p. 629. a.
3) Ib. IX, 2 p. 444. b. sqq.

bewußt. Er beginnt damit, er habe keine Hoffnung die Natur der Seele zu erschauen; man dürfe aber doch nicht in Unwissenheit darüber bleiben, wie weit die Philosophen in der Untersuchung derselben vorgeschritten wären; er schließt damit, er wolle nur, wie er in der Dunkelheit sei, so lallend etwas Wahrscheinliches über die Seele vortragen [1]. Wie hätte es anders sein können, da er sich eingestehn muß, daß wir, so lange wir im Körper sind, durch den Sinn unsere Vorstellungen bildend, auch nur Sinnliches und Körperliches, daß wir daher selbst Gott und nicht weniger unsere Seele nur als einen feinen Körper uns vorstellen können. Was wir unkörperlich zu nennen pflegten, verdiente diesen Namen nur in Vergleich mit einem gröbern Körper. Dadurch will er zwar nicht behaupten, daß es keine unkörperliche Substanz gebe, aber daß eine solche von uns nicht gedacht werden könne, so lange wir diesem Leben angehören, scheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu sein [2]. Hieraus ist deutlich genug, daß auch alle die übersinnlichen Erkenntnisse, welche aus dem reinen Verstande gezogen werden sollen, seinem Zweifel unterliegen.

Seine Lehre von der Seele hat Gassendi nach der alten Philosophie als einen Theil der Physik behandelt. Schon hieraus wird sich ergeben, warum er die Seele vorherschend als bewegende Kraft betrachtet und alles, was er über ihre Selbstbestimmung beifügte, nur als ein beiläufiger Zusatz erscheint. Seine physische Betrachtungs-

1) Ib. l. III, 1 p. 237. a; 3 p. 250. a

2) Phys. sect. 1 l. IV, 3 p. 297, b; sect. III l. IX p. 448 sq.

weise ist aber noch außerdem von der Art, daß sie wenige und nicht sehr günstige Anknüpfungspunkte für die Seelenlehre darbietet. Wir haben bemerkt, daß er, obgleich die Sinne nur Qualitäten uns erkennen lassen sollten, doch mit dem Epikur behauptete, die Sinne bezeugten uns vor allen Dingen das Dasein der Körper, und so wurde er denn auch dahin geführt zunächst die Welt als Körperwelt zu untersuchen. Der Betrachtung des materiellen Princips schickt er nur einige allgemeinere Untersuchungen voraus. Sie betreffen die Einheit der Welt, welche doch nur aus Gründen des religiösen Glaubens angenommen wird [1]), und die transcendenten Bedingungen der Körperwelt, nemlich Raum und Zeit. Hierbei soll auch das Dasein des Leeren bewiesen werden, theils wie es über alle Welt hinaus sich erstrecke, theils wie es zerstreut in der Welt sei, damit die Bewegung Raum finde. Dafür kann er freilich die Sinne nicht zu Zeugen aufrufen; aber Schlüsse aus Erfahrungen entnommen führen darauf und selbst, daß es massenweise vorkomme, sollen Versuche beweisen [2]). Alles dies dient natürlich zur Begründung der Atomenlehre, welche in den Untersuchungen über das materielle Princip den Mittelpunkt abgiebt.

Wir haben gesehn, wie Bacon und Hobbes darauf gedrungen hatten, daß wir das Kleinste in der Natur erforschen müßten um ihre Geheimnisse zu ergründen. Wie Bacon nicht allein auf die kleinsten Processe und Bewegungen, sondern auch auf die kleinsten Formen der Körperwelt die Aufmerksamkeit gerichtet hatte, so war

1) Phys. sect. I l. 1, 2.
2) Ib. l. II, 2; 3; 4.

auch von Hobbes, vielleicht nicht ohne Einwirkung Gassendi's, die Annahme kleinster Körper empfolen worden. Die Atomenlehre Gassendi's ergiebt sich hieraus wie eine durch die Zeit gereifte Frucht und er hat in Beziehung auf sie nur das Verdienst in Anspruch zu nehmen, daß er die Bestrebungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen in eine bestimmtere Gestalt brachte. Und hierzu war ihm überdies seine Kenntniß der Epikurischen Philosophie behülflich, welcher er fast in allen Punkten der Atomenlehre beistimmte. Dem Grundsatze folgend, daß in der Natur nichts aus nichts werde und nichts in nichts sich verwandeln lasse [1]), macht er die Erfahrung geltend, daß die Natur alles aus dem Kleinsten und in unmerklichen Abänderungen bilde, wobei nach dem Vorgange der Alten besonders der Nahrungsproceß hervorgehoben wird, und fügt daran die Forderung, daß man in der Analyse der Erscheinungen auf ein Letztes kommen müsse [2]). Die Lehre von der Theilbarkeit des Körpers in das Unendliche scheint ihm daher sehr widersinnig [3]). Wenn auch der kleinste Körper noch unterscheidbare Theile haben muß, so folgt daraus zwar, daß er nicht schlechthin das Kleinste ist, aber seine Theile können doch so genau mit einander verbunden sein, daß es keine Kraft in der Natur giebt, welche sie trennen könnte, und alsdann werden wir ihn ein Atom nennen dürfen [4]). Mehr von dem allgemeinen

1) Ib. l. III, 1 p. 234. a.

2) Ib. 5 p. 259. b.

3) Ib. p. 261. b.

4) Dies ist dem Cartesius entgegengesetzt, welcher die Atomenlehre aus dem Grunde bestritt, weil Gott alles, was Theile hätte, würde

mathematischen Begriffe des Körpers als von der Erfahrung ausgehend, stimmt Gassendi auch darin mit dem Epikur überein, daß die Atome keine sinnliche Eigenschaften haben, wiewohl er eingesehn hatte, daß unsere Sinne nur sinnliche Eigenschaften erkennen. Die Atome sind ihm nemlich so kleine Körper, daß sie durch keinen Sinn erkannt werden können, etwas durchaus Unsinnliches; die Qualitäten der Körper sind dagegen nur Arten ihrer Zusammensetzung. Die Atome sind nichts weiter als Körper; ihre Zusammensetzung aber macht den Körper zu einem so oder so beschaffenen Körper [1]). Daher werden denn Wärme, Licht, Farbe, Ton und andere sinnliche Beschaffenheiten oder Erscheinungen nur aus der Zusammensetzung und Bewegung der Atome erklärt. Gassendi konnte nicht wohl übersehn, daß er durch diese Lehre von den Atomen weit über das sich verstieg, was seine Führerin, die sinnliche Wahrnehmung, ihm beglaubigte, und daher betrachtet er auch den Atomismus nur als eine wahrscheinliche Hypothese [2]).

Für die Atome bleibt ihm nun zunächst nichts weiter übrig außer Größe und Figur des Körpers; daß sie durch

---

theilen können. Ib. 256. b. Adnotare autem lubet dici ἄτομον, non ut vulgo putant, — — quod partibus careat, sed quod ita solida et, ut ita dicam, dura compactaque sit, ut divisioni, sectionive et plagae nullum locum faciat, seu quod nulla vis in natura sit, quae dividere illam possit.

1) Ib. l. VI, 1 p. 372. a. sq. Hinc potest quidem qualitas definiri modus sese habendi substantiae seu status et conditio, qua materialia principia inter se commista se habent.

2) Ib. l. III, 5 p. 258. b.; 8 p. 279. Videri posse atomos pro materiali rerum principio primave materia admitti.

ihre Undurchdringlichkeit der Bewegung anderer Körper einen Widerstand entgegensetzen, glaubt Gassendi nach dem Vorgange des Epikur nicht besonders hinzusetzen zu müssen, weil dies eine allgemeine Eigenschaft des Körpers sei [1]; doch wird daraus die Bewegung abgeleitet, welche ein Körper dem andern mittheilt (motus reflexus) [2]. Viel bedenklicher ist es, daß Gassendi den Atomen auch Schwere beilegt, wie Epikur gethan hatte, und sogar, seinem Meister getreu, die Abweichung der Atome von ihrer gradlinigen Fallbewegung zu vertheidigen geneigt ist, obwohl er einige Beschränkungen beifügt, um nicht eine grundlose Bewegung zugeben zu müssen. Das Reinhypothetische in dieser Annahme vertheidigt er dadurch, daß wir alle Principien nur annehmen, aber nicht beweisen könnten [3]. Durch diese Annahmen greift er hinüber in die Untersuchungen über das bewegende Princip, indem er die Schwere als eine den Atomen innerliche und eingeborne Neigung zur Bewegung betrachtet oder als eine Kraft, durch welche sie sich selbst bewegen können [4]. Dies widerspricht seiner Lehre, daß kein Körper, ja überhaupt keine Substanz, auf sich selbst zurückwirken könne [5], es widerspricht auch der Ansicht, daß die Atome nur der materiellen Ursache angehören, von welcher die wirkende Ursache unterschieden wird. Daher sieht er sich denn auch genöthigt hinzuzusetzen, die Bewegung der Atome wäre

1) Ib. 6 p. 267. a.
2) Ib. 7 p. 274. a.
3) Ib. 7 p. 275 sqq.
4) Ib. 6 p. 266. b; 7 p. 273. b.
5) Disp. met. p. 332. b.

doch im letzten Grunde nur auf Gott zurückzuführen [1]. In ihm nemlich erblickt er nicht allein die erste bewegende Ursache, sondern auch den Schöpfer aller Dinge. Einen solchen anzunehmen wird er freilich nur durch ungenügende Gründe bewogen, man müßte denn meinen, daß seine Abweichungen von den sensualistischen Grundsätzen ihm ein Recht gäben zu behaupten, daß der Begriff Gottes unserm Geiste von Natur eingepflanzt sei [2]. Mit der wirkenden nemlich verbindet er die formende und die Zweckursache, der allgemein verbreiteten Vorstellungsweise folgend [3]) und legt besonders auf die letztere Gewicht, indem er, wie schon bemerkt, die Untersuchung der Zwecke aus der Physik nicht verbannt wissen will, sich vielmehr der Meinung, daß Ordnung und Schönheit in der Welt nur zufällig sich fänden, mit allem Eifer entgegensetzt. Von da schwingt er sich hinauf zu dem Gedanken nicht allein eines verständigen Regierers, sondern auch eines Urhebers der Welt, welcher als Gott von uns verehrt wird [4], und behauptet nun, daß Gott die Atome aus nichts geschaffen habe; denn der Urheber der Natur werde durch die Gesetze der Natur nicht gebunden [5]. Durch diese Annahme ist nun freilich allem genug geschehen. Die

---

1) Phys. sect. I l. III, 7 p. 279. b.

2) Ib. l. IV, 2 p. 290. Anticipatio generalis; ab ipsa natura impressa quaedam notitia dei.

3) Ib. 1.

4) Ib. l. I, 2 p. 144. a; l. IV, 2.

5) Ib. l. III, 1 p. 234. a. Autor naturae legibus naturae non adstringitur ac infinita pollet vi, qua distantiam illam quasi infinitam superat, quae interjacet inter aliquid et nihil.

Essenz Gottes reicht nun aus auch allen Dingen eine Wirksamkeit mitzutheilen [1]). Von den Atomen würde man nun auch sagen können, daß sie nicht sich selbst bewegen, sondern von Gott bewegt werden, welcher ihnen nur eine innerlich beiwohnende, nicht von außen mitgetheilte Bewegung beigelegt habe. Gassendi ergeht sich in der Aufzählung der verschiedenen Möglichkeiten, wie den Atomen Bewegung beiwohnen könne, und seine Hypothesen über die Gründe der Natur lassen in der That einen sehr breiten Raum für die verschiedensten Arten der Naturerklärung. Hierzu gehört es auch, daß er in seinen Annahmen über die allen Dingen inwohnende Bewegung, über das Leben, welches dadurch den natürlichen Dingen beiwohnt, über die Weltseele, welche vertheilt über alle Atome die Lebenswärme überall verbreitet, von den Ansichten theosophischer Naturforscher nicht gar zu weit sich entfernt. Nur das will er verhüten, daß die alles beseelende Kraft nicht als ein unkörperliches Wesen gedacht werde [2]); auch will er nicht zugeben, daß die bewegende Kraft, welche den Atomen angeschaffen ist, eine Vergrößerung oder Verminderung erfahren könnte; dies gestattet die Beständigkeit der Natur nicht. Das sich gleich bleibende Naturgesetz vertheidigt er gegen willkür-

1) Ib. 8 p. 280. a.

2) Ib. l. I, 6; lib. IV, 8 p. 334. a. Nihil quidem aliunde vetat esse in mundo quendam calorem vitalem, qui haberi possit illius quasi anima, cujus nihil non particulam possideat; verum tamen haec anima non erit incorporea, — — uti et quidquid est calidum est corpus.

liche Annahmen[1]). Daß unter solchen Annahmen auch die sein könnte, welche eine wahre Entwicklung, ein Fortschreiten im Leben der Vernunft behauptet, scheint er nicht beachtet zu haben.

Doch seine Lehre ist in ihren Theilen nicht so zusammenhängend, daß wir hieraus Nachtheile für seine Ethik zu erwarten hätten. In diesem Theile vertheidigt er vielmehr die Freiheit der Vernunft, seltsamer Weise in einem Anhange, den wir aber wohl vorausnehmen dürfen. Er findet sie mit der Epikurischen Atomenlehre in Einklang, weil dieselbe die Abweichung der Atome von der Falllinie sich vorbehalten hatte. Wir bemerkten schon, daß Gassendi hierin mit einigen Beschränkungen beistimmte; diese bezwecken geltend zu machen, daß auch die Abweichungen nach natürlichen und nothwendigen Gesetzen geschehn müßten, und hierin geht er so weit vorwärts, daß er die Seele als eine Maschine betrachten kann[2]). Einen bessern Anlauf die Freiheit des Willens zu retten würde man darin finden können, daß er auf die höhern Kräfte unseres Geistes sich beruft, welche er nicht für materiell gelten lassen wollte. In Bezug auf sie lehrt er Freiheit von Spontaneität unterscheiden, d. h. von den eingebornen Bewegungen der Dinge, indem er nicht zugeben kann, daß der Stein in seinem Falle frei sei[3]). Seiner

---

1) Ib. l. IV, 8 p. 336. a. Unum omnino supponere par est, nempe quantacunque fuit atomis mobilitas ingenita, tantam constanter perseverare. — — Id nempe, ut causa reddatur, unde sit tanta motuum vicissitudinumque in universo constantia.

2) Eth. III, 2 p. 839.

3) Ib. 1 p. 822. b.

Ansicht nach kann die Freiheit nur in der Wahl unter entgegengesetzten Handlungen bestehn und setzt daher die Indifferenz des Willens voraus. Hierbei jedoch ergiebt sich die Schwierigkeit, wie der Wille gleichgültig sich verhalten könne, da er doch unstreitig vom Verstande bestimmt wird. Sie wird nicht unpassend dadurch gelöst, daß wir unsern Verstand für eben so indifferent halten müssen wie unsern Willen; die Unentschiedenheit beider muß Hand in Hand gehn. Daher liebt Gassendi die Wahrscheinlichkeit so sehr, ein Nachklang des Skepticismus seiner Landsleute; sie bietet ihm das Mittel die Freiheit unseres Willens zu retten. So wie unser Verstand die Wahl hat zwischen den wahrscheinlichen Annahmen über Gutes und Böses, so bleibt auch dem Willen diese Wahl[1]). Doch kann sich Gassendi bei aller seiner Vorliebe für die Wahrscheinlichkeit nicht verhehlen, daß in ihr nur eine Unvollkommenheit unseres Verstandes liege und daß dieselbe auch auf die Freiheit, welche er uns bewahren will, übergehn müsse. Daher hofft er vom künftigen Leben, daß es von dieser Freiheit, die dem Scheine des Guten folge, uns befreien werde[2]).

Diese Hoffnung unterläßt er nun nicht auch in seiner

---

1) Ib. p. 824. a. Voluntas ita excitatur, ut illius functio non secus judicium, quam veluti umbra corpus comitetur. — — Constat profecto indifferentiam, quae in voluntate reperitur, iisdem omnino passibus, quibus indifferentiam intellectus incedere. Videtur autem indifferentia intellectus in eo esse, quod non ita uni judicio de re visa adhaereat, quin ad aliud de eadem judicium illo dimisso ferri valeat, si se aliunde obtulerit major verisimilitudo.

2) Ib. p. 825. a.

Ethik geltend zu machen. Das Gute ist für dieses Leben nur ein Ideal, welchem wir uns nur in weiter Ferne nähern können. Es würde in der ungestörten Glückseligkeit bestehn, welche der Genuß oder die klare Anschauung uns gewähren muß. Daß es erreichbar sein werde im künftigen Leben, gehört zu seinem religiösen Glauben [1]). Aber wenn er uns nur gezeigt hätte, wie wir in diesem Leben uns ihm nähern könnten. Daß er hierzu keine Anstalt macht, ist kurz dadurch gesagt, daß er auch in der Ethik den Epikur zu seinem Führer nimmt. Es ist wahr, er mildert dessen Sittenlehre, aber im Ganzen bleibt sie doch dieselbe. Daß alle Lust vom Fleische stamme, soll Epikur nicht gelehrt haben [2]). Die Lust, nach welcher wir streben sollen, besteht nun in der Ruhe des Geistes und in der Schmerzlosigkeit des Körpers und wird ausdrücklich als Zustand, nicht als Weise des Strebens oder des praktischen Lebens betrachtet [3]). Die Ruhe der Seele besteht ihm wesentlich in der Freiheit von Leidenschaften und besonders von der Reue [4]). Alles dies wollen wir ihm gern zu Gute schreiben; es zeigt sich darin die Mäßigung in seinen Meinungen, welche nicht gern das Äußerste zuläßt; aber unstreitig war seine Neigung zur Atomenlehre nicht ohne Einfluß auf seine Moral und führte es herbei, daß er das Einzelne in seiner Absonderung vom Ganzen

1) Eth. I, 1 p. 662. a.

2) Ib. 2.

3) Tranquillitas animi et indolentia corporis. Status, quo melior appeti non potest. Ib. 1 p. 661. a. Animus ist die immaterielle Seele, welche von der materiellen anima unterschieden wird. Phys. sect. III membr. II l. III p. 237. b.

4) Eth. I, 5 p. 715. b.

festhalten möchte; unstreitig war auch seine Vorliebe für die Naturforschung ihm eine Verlockung das menschliche Leben nur im Lichte des natürlichen Lebens zu betrachten. Er vertheidigt daher die Aussprüche der alten Juristen, welche das Naturrecht auch auf die unvernünftigen Thiere ausdehnen, und nimmt für die Menschen nur noch ein engeres Naturrecht in Anspruch. Er gesteht zwar zu, die Menschen wären von Natur zur Geselligkeit und zum Staatsleben bestimmt, aber leitet den Staat doch nur von einem Vertrage ab, der zum Nutzen der Einzelnen geschlossen werde. Wenn er alsdann die Gesetze der Natur entwirft, welche wir in unserm sittlichen Leben befolgen sollen, so leuchtet aus ihnen der entschiedenste Eigennutz seiner Sittenlehre uns entgegen. Sein erstes Gesetz der Natur ist, daß ein jeder begehre, was ihm gut, vortheilhaft oder angenehm ist; das zweite, daß ein jeder sich mehr liebe als die andern; dadurch soll zwar die Wohlthätigkeit nicht ausgeschlossen werden, aber jeder soll sie nur zu seinem Vortheil üben; sein drittes Naturgesetz verlangt, daß ein jeder sein Leben und den freien Gebrauch aller seiner Kräfte vertheidige, und wenn alsdann das vierte Naturgesetz zum geselligen Leben uns auffordert, so ist es nur, weil unsere Natur der Hülfe anderer bedarf und in dem gemeinen Besten unser eigener Vortheil eingeschlossen ist[1]). Es bleibt kein Zweifel übrig, daß diese Sitten-

1) Ib. II, 5 p. 794 sqq.; p. 800. b sq. Secundo, ut quisque se amet plus quam caeteros. — — Vulgare est, quod dicitur, quemque caritatem bene ordinatam a se ipso incipere, neque id profecto injuria. — — Quatenus quisque benefacit, cum suo emolumento facit aut certe facere se putat. Ib. p. 801. b. Ut amet commune bonum, quo intelligit contineri suum.

lehre nur auf dem Boden der natürlichen Triebe gewachsen ist, welche auf die Erhaltung seiner selbst und seines vergänglichen Lebens beschränkt werden. Alles, was Gassendi von höhern Bestrebungen in sich tragen mochte, verweist er in das Gebiet der übernatürlichen Offenbarung, wärend seine Philosophie nur das entwickeln will, was vom Lichte der Natur uns gelehrt wird [1].

Aus dem Zusammenhange seiner Lehren leuchtet es deutlich hervor, daß Gassendi nicht zu den Männern gezählt werden darf, welche in eigenthümlichem Geiste der Philosophie neue Bahnen gebrochen haben. Das Erfolgreichste in seiner Lehre ist die Vertheidigung des Epikurischen Atomismus gewesen. Auf sie hatte die Entwicklung der neuern Philosophie allmälig hingeführt und zu gleicher Zeit mit Gassendi ergriffen daher auch andere Männer dieselbe Hypothese. Gassendi ist in der Geschichte der Philosophie nur vorzugsweise vor ihnen zu erwähnen, weil er mit größerer Gelehrsamkeit, klarer und übersichtlicher den ganzen Zusammenhang des atomistischen Systems auseinandersetzte, seine Anwendbarkeit auf die besondern Lehren der Physik, wie sie im Geiste der neuern Naturforschung sich ausgebildet hatten, zu zeigen suchte und überdies in dem gemäßigten Sinne, welcher ihm beiwohnte, Vorschläge zur Milderung desselben zu machen wußte, welche es mit dem herschenden System der Theologie als vereinbar erscheinen ließen. Daher haben sich spätere Naturforscher auf ihn gestützt. Für die Würdigung des Ganges, welchen die neuere Philosophie einge-

1) Ib. 6 p. 809. a.

schlagen hat, wird man diesen Punkt nicht übersehn dürfen. Sonst finden wir bei ihm nur einen skeptischen Geist zu bemerken, welchen zwar die Erforschung der Natur anzieht, welcher von ihr weitere Aufschlüsse erwartet, dazu die Hülfe der Mathematik und der Sinne in Anspruch nimmt, aber zwischen den zufälligen und besondern Wahrnehmungen der Sinne und den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten der Mathematik keinen festen Bund zu stiften weiß. Daher schwankt er in so vielen Entscheidungen, bringt die Beschränktheit des menschlichen Erkennens in Anschlag und begnügt sich mit dem Wahrscheinlichen. Wie sehr auch seine allgemeinen Sätze über die Wissenschaft, welche er in der Logik vorträgt, dahin auslaufen, daß wir nur den Sinnen vertrauen können, die Logik gilt ihm doch zu wenig, als daß er über sie seinen physischen Sätzen entsagen möchte, welche auch metaphysischen Begriffen Raum gestatten und seinen theologischen Überzeugungen nicht alle Aussicht auf Bestätigung abschneiden. Aber weder in der Theologie noch in der Physik kann er festen Fuß fassen. Sein schmiegsamer Geist sinnt nur auf Mittel, durch welche den Meinungen des gesunden Menschenverstandes Genüge geschehn und zwischen der Überzeugung des Christenthums und den Lehren aus natürlichem Lichte ein leidliches Abkommen getroffen werden möchte.

Je weniger nun Gassendi darauf Anspruch machen kann durch eigene Erfahrungen zu glänzen, um so geeigneter ist die Sammlung seiner Meinungen uns ein Bild von der Stimmung unter den philosophirenden Gelehrten zu geben, wie sie unter den Einflüssen der Reform Bacon's und ehe der Rationalismus der Cartesianischen

Schule durchdrang, sich im Allgemeinen gestaltet hatte. Es wird sich nicht verkennen lassen, daß die Neigung den Sinnen zu vertrauen und von ihnen aus die wissenschaftliche Erkenntniß zu betreiben im entschiedenen Übergewichte war. Sie hatte ihre Nahrung aus dem Streben nach Erkenntniß der Natur gezogen. Natürliches und Sinnliches wurden nun meistens als gleichbedeutend genommen und was sinnlich ist, schien auch zugleich körperlich sein zu müssen. Man war nahe daran alles für natürlich und nothwendig, für sinnlich und körperlich zu erklären, das sittliche Leben auf den natürlichen und selbstsüchtigen Trieb nach Selbsterhaltung und sinnlichem Wohlgefül zurückzuführen, die Freiheit des Willens zu leugnen und alles Geistige für einen feinen Körper zu erklären. Doch sehen wir an Gassendi, daß man doch nur mit Zögern diesen Weg ging; wir sehen es auch an Andern, sogar an Hobbes und Bacon, doch wird man den Gassendi weniger als Andere im Verdacht haben können, daß er nur aus Heuchelei seine Behauptungen gemäßigt oder beschränkt habe. Freilich, wenn man die Gründe für jenes Zögern hört, so könnte es leicht nach der Denkweise unserer Zeit, bei Männern, welche ihren Dienst fast ausschließlich der Erkenntniß der Natur gewidmet hatten, für Heuchelei gelten, wenn sie behaupteten, neben den Lehren der natürlichen Wissenschaft noch ein übernatürliches Licht anzuerkennen. Aber man wird bedenken müssen, daß denselben Männern auch die Erfahrung fast alles galt und daß die Erfahrung ihrer Zeiten eine andere war als die Erfahrung der unsrigen. In jener Zeit waren die religiösen Erregungen des Geistes sehr allgemein verbreitet

und fanden fast unbeschränkten Glauben. Auch stand der Glaube an sie nicht ohne vermittelnde Stützen da. Die religiösen Überzeugungen nur auf die natürliche Religion zurückzubringen war man noch nicht geneigt. Herbert hatte nur eben angefangen die Züge der natürlichen Religion zu entwerfen; er hatte sie auf natürlichen Instinkt zurückgeführt und keinesweges geleugnet, daß die Empfindungen dieses Instinkts auch zu einer übernatürlichen Höhe sich steigern ließen. Auch Hobbes, welcher ihm folgte, wagte diese Behauptung nicht. Nur darauf hatten die Philosophen dieser Zeit ihr Augenmerk gerichtet, daß die natürlichen Gesetze durch das Übernatürliche nicht gebrochen werden dürften. Wenn man auch das Menschliche an die Natur heranzuziehen suchte, so war man doch bis dahin noch nicht vorgeschritten das Menschliche und Vernünftige in ganz gleiche Linie mit dem Natürlichen zu stellen. Bacon lehrte zwar, daß die Natur nur durch Gehorsam überwunden werde; aber er wollte sie doch durch menschliche Kunst pressen und überwinden lassen. Wir sehen noch immer den Gegensatz geltend gemacht zwischen den allgemeinen Erkenntnissen der Vernunft und den besondern Erkenntnissen der Sinne. Wenn auch Bacon's Zweifel jenen das Vertrauen zu entziehen gesucht hatte, so blieb ihnen doch ein mächtiger Schutz in der Überzeugung, welche die allgemeinen Lehren der Mathematik einflößten. Bacon's sensualistische Methode bot zu viele Schwächen dar, als daß man ohne Bedenken sich ihr hätte ergeben können, und Gassendi war scharfsinnig genug zu bemerken, daß sie nur auf einem verdeckten Schluß vom Allgemeinen aus beruhte. So konnte sich die Meinung be-

haupten, daß die Sinne zwar die erste Grundlage unserer Erkenntniß blieben, aber doch die höhern Gedanken unserer Vernunft in die Gestaltung unserer Wissenschaft einzugreifen nicht abgehalten werden dürften. Selbst die Ansicht des Hobbes, daß die allgemeinen Sätze der Wissenschaft nur auf sprachlicher Willkür und einem künstlichen Übereinkommen beruhten, war nicht dazu geeignet hierin zu erschüttern. Denn wurde doch die Sprache von ihm als die Vernunft des Menschen verehrt, welche ihm Ersatz für den Mangel seines natürlichen Instinkts leisten sollte, und sah doch Hobbes die Kunst und die Übereinkunft des Menschen in Sprache, wie im Staat als die Grundlagen seiner höhern Bildung an und verehrte die mathematische Methode trotz ihres Ursprunges aus der Sprache als die wahre Stütze der Wissenschaft. So waren denn in der Sprache und der Kunst des Menschen wenigstens Mittelglieder zwischen dem Natürlichen und dem, was höher ist als die Natur, für die Vorstellungsweise jener Zeiten gegeben. Man konnte sich nun denken, daß die Vernunft das fortsetze, was die Natur begonnen hätte, und in der That waren hierzu Herbert und die Begründer des Naturrechts bereit, wenn sie positive Religion und positives Recht an die natürliche Religion und das natürliche Recht sich anschließen ließen. Von hieraus waren die Schritte nicht weit, welche zu den Annahmen eines übernatürlichen Verstandes und übernatürlicher Wirkungen Gottes führten. Dazu konnte man um so leichter geführt werden, je weniger man doch in der trägen Körperwelt den Ursprung der Bewegung suchen mochte. Das Willkürliche gänzlich auszuscheiden, dazu war man doch nicht

gekommen. Man glaubte es nur nicht erklären zu können und so wurde denn alles Positive, welches im Fortgang der Geschichte sich bildet, nur den Untersuchungen der Philosophie entzogen. Dies konnte man um so leichter sich gefallen lassen, je ferner der Gedanke an eine einige Wissenschaft stand, je williger man sich in die Schranken unserer Erkenntniß fügte und die einzelnen Theile des menschlichen Wissens, ja der Philosophie auseinanderfallen ließ. In der Philosophie aber, das ist keine Frage, war die Neigung alles nur als etwas Natürliches zu betrachten ohne Beschränkung herschend. Sie sollte nur Lehre aus natürlichem Licht sein; was hätte sie anders lehren können als Natürliches? Mochte es daher auch dem Menschen überlassen bleiben an das Übernatürliche zu glauben; dem Philosophen war es höchstens verstattet auf dasselbe einen Blick zu werfen um sich seiner menschlichen Beschränktheit bewußt zu bleiben. Das Positive der Offenbarung und das Positive des Staats und der Gesetze wurden von den Forschungen der Philosophie ausgeschlossen. Es war zu erwarten, ob sich diese Theilung der Gebiete unseres Nachdenkens würde behaupten können; sollte dies nicht der Fall sein, alsdann ließ sich wohl erwarten, daß alles, was bisher dem Gebiete des Übernatürlichen zugerechnet worden war, zum Natürlichen herübergezogen werden würde. Der Anfang, welchen Herbert gemacht hatte, war doch nicht ungeschickt angelegt. Die allgemeinen Begriffe der Vernunft fand er in natürlichen Trieben gegründet, welche uns dem geselligen Leben, der Sittlichkeit und der Religion zuführen, indem sie uns untereinander und mit dem Grunde unseres Lebens

verbinden. Auf dieselben natürlichen Triebe beriefen sich die Begründer des Naturrechts um zu zeigen, daß auch das positive Recht seinen natürlichen Ursprung habe. Für die wachsende Neigung der Natur auf ihren geheimsten Pfaden zu folgen war von hieraus kein weiter Schritt bis zu der Annahme, daß alle Vernunft, alle Sittlichkeit und alle Religion nur als Erzeugnisse natürlicher Triebe angesehn werden dürften.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. = Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)



